This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

KF
22625

Digitized by Google

KF22625 (1)
Annotated Providence

Digitized by Google

17363

2 Bde.

Digitized by Google

Digitized by Google

SUMMA CONTRA GENTILES
DIVI THOMÆ AQUINATIS
ANGELICI ET V. ECCLESIÆ DOCTORIS
ORDINIS PRÆDICATORUM

QUATUOR TRIBUTA LIBRIS.

DE VERITATE CATHOLICÆ FIDEI

EDITIO RECENS PARTHENOPEIA

CETERIS CUNCTIS ACCURATIUS A MENDIS EXPURGATA

VOLUMEN PRIMUM

Complectens Lib. I. & II.; nec non DISSERTATIONEM PRÆVIAM

P. BERNARDI MARIÆ DE RUBEIS

EJUSDEM ORDINIS.

NEAPOLI MDCCLXXIII.

EX TYPOGRAPHIA URSINIANA

SUPERIORUM FACULTATE.

Digitized by Google

KF 22625 (1)

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY
MAR 14 1950

Jackson

Digitized by Google

REVERENDISSIMO . VIRO

SACRI . APOSTOLICI . PALATII . MAGISTRO

THOMAE . AVGVSTINO . RICCHINIO

DOMINICANI . PROFESSORI . INSTITVTI . PRAECLARISSIMO

INGENII . SVBLIMITATE . MORVM . CANDORE . INDOLIS . SVAVITATE

ERVDITIONE . VIRTVTE . CONVERSATIONE

DOMI , FORISQVE . CELEBRI . PRAESTANTI . CARO

DE . RE . LITTERARIA . DE . PRAEDICATORVM . ORDINE

DE . RELIGIONE . ORTHODOXA

SCRIPTIS . DOCTRINA . GESTIS . PROBATISSIMIS

OPTIME . MERITO

REGNI . AC . SACERDOTII . PROCERIBVS

SVMMIS . ETIAM . ECCLESIAE . HIERARCHIS

CONSILIIS . LVCVBRATIONIBVS . OFFICIIS

VTILI . PERQVISITO . ACCEPTISSIMO

LAVREIS . MAGISTRATIBVS . PRAELATVRIS

PRAETER . AMBITVM . CITRA . MERITVM

VOTIS . ALIENIS . NON . SVIS . HONESTATO

MAGNO . CVIVS . ANIMO

FORTVNA . QVAQVE . MAIORI

DE . OMNIBVS . BENEMERENDI . STVDIOSISSIMO

IN . PROSPERIS . MODESTIA

IN . ADVERSIS . CONSTANTIA .

IN . VTRAQVE . VICISSITVDINE . AEQVANIMITAS

MENS . IN . CVNCTIS . BENE . CONSCIA

LAVS . MERCES . MAXIME . GRATISSIMA

Digitized by Google

LIBRORVM . IV. DE . VERITATE . CATHOLICAE . FIDEI

CONTRA . GENTILES

D. THOMAE . AQVINATIS

ANGELICI . ET . V. ECCLESIAE . DOCTORIS

HVMANIS . NON . AEQVANDI . PRAECONIIS

EDITIONEM . PRIMAM . PARTHENOPEIAM

FRATRIS . A. B. G. EIVSDEM . INSTITVTI . CVRIS

EMENDATIOREM . CAETERIS

NITIDIOREMQVE . DATAM

ANGELICO--THOMISTICAE . DISCIPLINAE

ASSERTORI . STRENVO

AMPLISSIMO . MAECENATI.

EDI-

Digitized by Google

EDITOR LECTORI.

EQuidem fore video plurimos ita novarum rerum, immò novorum etiam nominum amore incensos, ut Viri Sanctissimi, doctissimique THOMÆ AQUINATIS Summam illam adversus gentes argumentorum vi, copia, & varietate insignem, omniumque laudibus celebratam nunc iterum edendi in lucem, eamque propagandi consilium minus utile, atque omnino inopportunum existiment. Scilicet in hac tanta librorum copia, tantaque elegantia litterarum, quibus redundat hæc nostra, & ad gloriam efflorescit ætas, veterem quantumvis magnum Auctorem ad multorum usum nunc rursus producere, quid aliud videtur, quam obsoleta inter nova proferre exquisito hujus seculi genio, & gustui minus accommodata? Nam cum rationum pondera, non auctoritatum momenta librare in veri pervestigatione jamdiu Philosophi consueverint, non ii quantus, & qualis vir ingentibus voluminibus Religionem propugnaverit; sed quæ, & quanta ad eam propugnandam attulerit, plane inquirendum putabunt. Hoc totum genus reprehensorum, quamquam longa possent oratione refelli, quoniam ita difficiles sunt, ac morosi, ut suos mirari soleant, cæteros, præsertim antiquos, adspernari, unum ab iis postulamus, ut ne nobis interdictum velint, quod sibi licere judicant. Quid? An non ipsi quum de Divinitate, de Providentia, de Animorum immortalitate disputant, Diagoram, Chrysippum, Evemerum, Epicurum, aliosque vetustate obrutos Scriptores tanquam ab inferis excitant, horum brevia si quæ sunt, & impie dicta undique colligunt, exosculantur, exscribunt, nec sine magna honoris significatione commemorant? Jam Montagnius, Baelius, Volterius, Helvetius, e cælo videlicet delapsi, tanti apud ipsos sunt, ut si qua incidat aut in sermone, aut in scribendo quæstio (incidit autem ad sæculi nostri dedecus, ad totius societatis, animarumque summum certumque exitium quam sæpissime) non nisi eorum verbis atque sententiis, quas penitus animis combiberunt, dijudicari, ac definiri patiantur. Quare dent nobis hanc veniam, si quidem honesti haberi, ac dici volunt, ut veterum aliorum Patrum doctrinæ, ingeniique magnitudine ad omnem æternitatem commendatorum, nunc quidem præteritis nominibus, THOMÆ AQUINATIS,

in

Digitized by Google

in quem e priſcis illis Sanctioris Philoſophiæ Magiſtris omnis ſapientiæ incredibilis ubertas veluti e fonte confluxit, cujus prope divinam mentis aciem, non modo univerſi e ſchola Theologi, Philoſophique, ſed e recentioribus academiis permulti, in quibus Wolfius, & Leibnitius viri acutiſſimi demirati ſunt, tum auctoritatem, ac nomen, tum luculentiſſima, quibus in tuenda atque illuſtranda Religione eſt uſus, argumenta efferri, ac divulgari oportere ſtatuamus. Cui ſane conſilio is eſt a nobis finis propoſitus, ut & Religionis hoſtes intelligant iiſdem modo, quibus olim bellatum fuerat, adverſus illam pugnari armis, nihil adhuc eſſe novi adverſus illam excogitatum poſt longam ſæculorum ſeriem, poſt revocatas in Europam litteras, perfectaque ſtudia omnium diſciplinarum; & Religionis Vindices, quæ aliis temporibus alii uberrime, acutiſſimeque diſſeruerunt, ab uno THOMA AQUINATE, *tanquam ab Auctore, & capite ſua ſponte manantia, uno in conſpectu, ab omni erroris labe pura, atque integra contueantur.*

Ac Religionis quidem pars illa præcipua, quæ fidei Chriſtianæ decretis comprehenditur, quemadmodum his libris a Thoma Aquinate comprobata ſit, Bernardus de Rubeis e Prædicatorum familia vir doctus inprimis, ac gravis plene oſtendit Diſſertatione, qua, inter cæteras de S. Thomæ Scriptis Venetiis editas, Illius Summam libris IV. de Veritate Catholicæ fidei adverſus Gentiles abſolutam, egregie vindicavit, atque illuſtravit; quamve propterea huic primo voluminis præviam conſulto recudendam curavimus. Nunc quæ reſtat altera pars Religionis, quam natura Duce intelligimus (de qua tam aeriter hoc tempore quidam diſputant otio, & litteris intemperanter abuſi) quanta argumentorum perſpicuitate ab eodem S. Thoma his iiſdem libris confirmetur, brevi ſermone quantum patiuntur Præfationis fines complectamur.

Priore igitur Libro, & eſſe Deum S. Doctor evidenter oſtendit, & materiæ naturam omnem ita explicat, ut ad Spinoſiſtarum ſomnia refellenda nihil acutius, nihil clarius adlatum unquam ſit. Jam vero de Divinis attributis diſputaturus, & unum, & infinitum, & immenſum, & bonum, & ſe atque alia intelligentem, & ſumme Beatum, & plene perfectiſſimum eſſe Deum ſtatuit oportere; & erroris falſique convincit tum veteres Atheos, tum recentiores, qui divinas eaſdem Proprietates inaniter philoſophantium commenta eſſe opinantur. His autem poſitis quæ ad Deum ipſum ſpectant, mox de iis, poſteriore ſcilicet libro, ſermonem inſtituit quæ poſſunt Dei nutu, ac virtute

sute produci. Itaque rerum universarum principium Illum esse demonstrat, plura Illum procreasse e nihilo, neminem vero, nisi Deum, quidquam e nihilo procreare posse: quæ autem procreaverit, non exteriore aliqua, aut interiore necessitate impulsum, sed sua ipsius potestate, sapientia, libertate usum, quo placuerit ordine, numero, mensura, tempore procreavisse, accurate eleganterque confirmat. Et quoniam de omnibus quæ a Deo procreata sunt disputare nimis longum, atque operosum fuisset, de spiritualium rerum, quæ cæteris sunt præstantiores, natura disserit; eas ad universi perfectionem maxime pertinere, libero fuisse arbitrio præditas, omnis esse materiæ expertes, earum cogitandi vim a materia esse quam longissime remotam apertissime comprobat adversus Epicureos, & horum similes turpissimos homines; quorum scilicet commenta, scribendique licentiam Spinosa, Hobbesius, Baelius, Collinius, Argenius, Helvetius, Wolterius, aliique vani nominis ævi nostri Philosophi consectati sunt. Tertius sequitur Liber, in quo S. Thomas ea percenset diligentissime, quæ omnium, ac spiritualium præsertim rerum libera creatione constituta, explicari necesse est. Primum itaque creatas res a Deo conservari, quamquamque earum naturæ suæ convenienter regi, Deum, qui principium sit, esse etiam omnium finem demonstrat: tum hominis finem ultimum maxime inquirit; in quo sit ille positus, quo demum tempore, qua via, & ratione pertingere ad illum possit; quæ sit indita hominibus lex, quæ nostri erga Deum obsequii, & ei præstandæ obedientiæ origo sit; quæ proposita hominibus præmia sempiterna si quidem pie, casteque vixerint, quæ pœnæ ab iis luendæ, qui se se in scelera conjecerunt. Atque hæc sane universa tam enucleate, tam apte, ac perspicue, græviterque complectitur, ut qui egregios hos libros considerate pervolverit, is statim intelligat inania, ac prorsus futilia, ac nullius ponderis esse quæ adversus Mundi Conditorem, Moderatoremque, adversus Speculatorem ac Vindicem sceleris, tum contra animorum immaterialitatem atque perennitatem Religionis eversores, morumque corruptores potius, quam ut aliqui jactant, Philosophiæ restauratores scriptitarunt. Scilicet huc omnis fere redit istorum (philosophandi ne dicam, an desipiendi) ratio, nullam videlicet esse principem rerum causam; mundi hanc admirabilem molem, aut fortuitis atomorum concursionibus, aut fati quadam necessitate repente extitisse; hominum denique atque Brutorum eandem fere esse agendi rationem, eundem vitæ cursum, eundem interritum. Est ne vero quidpiam flagitiosius, aut stultius quam hæc cogitare? Equidem illud confidenter adfirmo, istius-

Digitized by Google

iſtiuſmodi homines nunquam eo deventuros fuiſſe ſceleris, atque in-ſaniæ, ſi quidem S. Thomæ Aquinatis hoc tantum opus perlegere, atque intelligere voluiſſent. Hæc porro omnia, ac ſimilia errorum portenta non declinare modo, ſed refutare ac radicitus convellere facile poterit, qui in his, quos rurſus edimus, S. Thomæ de Veritate Catholicæ Fidei contra Gentiles *Commentariis pervolvendis diligentem operam collocaverit.*

Jam vero poſt editam curis noſtris ejuſdem S. Doctoris Theologicam Summam, *præclariſſimi hujus Operis Editionem adornandam ſuſcepimus, cum ut publice utilitati, tum ut privato Lectorum commodo conſuleremus. Nam cum hactenus vulgata ejuſdem Operis exemplaria haud facile obvia ſint; cumque, ob addita eiſdem doctiſſimi viri Franciſci de Sylveſtris Ferrarienſis Doctoris Theologi Ordinis Prædicatorum Commentaria, in ampliorem formam & molem excreſcerent, nec ſine graviore impendio comparari, nec ita privato uſui accommodata, uti hæc noſtra, videbantur. Hæc autem ut quam fieri poſſet nitida atque emendata prodirent, labori ac diligentiæ nulli pepercimus. Id porro an ſimus conſecuti, æqui bonique Lectoris erit judicium, cui ſi ſtudia, & conatus noſtri probentur, non exiguum operæ pretium nos tuliſſe arbitrabimur.*

D. THO-

Digitized by Google

FR. JO. FRAN. BERNARDI MARIAE DE RUBEIS ORDINIS PRÆDICATORUM DISSERTATIO PRÆVIA;

IN QUA

I. *Veteres allegantur qui recenſent S. Thomæ Opus, quod* Summa contra Gentiles *inſcribi ſolet, hortatore S. Raimundo de Pennafort elucubratum.*

II. *Genuinus operis titulus conſtituitur: definitur tempus quo illud Aquinas confecit.*

III. *Operis diſtributio. Theologia naturalis, & revelata ſimul conjunctæ: ac methodus, quæ in utraque illuſtranda ſervatur.*

IV. *Commentarius Franciſci Silveſtri. Reginaldi Lucarini correctiones cum animadverſionibus.*

V. *Hebraica verſio a Joſepho Maria Ciantes elaborata: Græca a Demetrio Cydonio; itemque animadverſiones.*

VI. *Solidiſſimæ S. Thomæ doctrinæ ſpecimen in eo argumento, quod Religionis revelatæ veritatem ſpectat: ac primo naturæ lumine non omnes poſſunt veritates ad Deum pertinentes innoteſcere. 2. Iſtas revelare gratuito favore potuit Deus: itemque alias, quæ eodem naturæ lumine inveſtigari poſſunt. 3. Utraſque re ipſa ſupremum Numen revelavit. 4. Perperam objiciuntur, quæ myſteria revelata jactabant Gentiles, ac jactant Mahometani. 5. Rationi naturali adverſa non ſunt myſteria Fidei Chriſtianæ. 6. Supra ipſam rationem attolluntur, ac ordinem conſtituunt natura qualibet creata ſuperiorem.*

I. PRæclariſſimum Opus, quod *Summa contra Gentiles* vulgo inſcribi ſolet, γνήσιον Sancti Thomæ Aquinatis fœtum agnoſcunt omnes. Servatam hactenus methodum ſequor ego: vetereſque primo loco Scriptores affero, qui hocce Sancti Thomæ Opus recenſuerunt. Ptolomæi Lucenſis verba ſunt Libro XXII. Hiſt. Eccl. capite XXIV. *Scripſit etiam tempore ejuſdem Pontificis* (Urbani IV.) *librum contra Gentiles.* Guillelmus de Tocco in Vita Aquinatis capite IV. num. 18. apud Bollandi Continuatores: *Scripſit etiam Librum*, ait, *qui intitulatur contra Gentiles, ſtylo diſertum, & rationum novitate & ſubtilitate profundum. In quo miro modo oſtendit, quòd ex proprio ingenio habuit, & quod raptu mentis in Deum orationibus impetravit.*

Librum, quem vocant Ptolomæus, & Guillelmus de Tocco; *Summam*, & *Opus* vocant alii, in quatuor libros tributum. Ait enim Bernardus

Digitized by Google

Guidonis apud Echardum, & Oudinum: *Scripſit & librum, qui intitulatur Summa contra Gentiles: quem in quatuor libros diſtinxit in uno tamen Volumine. Eſt autem Opus hoc ſtylo diſertum &c.* Bartholomæus Logotheta in Fragmento apud Baluzium: *Opus contra Gentiles, quod continet quatuor libros.* Nicolaus Trivetus in Chronico ad annum 1274. *Contra Gentiles IV. Libros ſcripſit.* Joannes de Columna: *Summam contra Gentiles fecit.* Paria demum ſunt, quæ perhibent teſtimonia Valleoletanus, Pignonus, S. Antoninus.

Hanc inceptam lucubrationem, completamque ab Aquinate, hortatore Sancto Raimundo de Pennafort, qui totus incumbebat in converſionem Maurorum, & Infidelium, memoriæ poſterorum tradidit Petrus Marſilius. Tertiodecimo ſæculo, & inſequenti ineunte, florebat Vir illuſtris, Catalanus natione, Domus noſtræ Barchinonenſis profeſſus Ordinis Prædicatorum, multis nominibus probitatis, & litterarum peritiæ ſpectabilis. Commentarium ſcripſit *de Geſtis Jacobi I. Regis Aragonum:* quo ex Opere hactenus inedito prolixum de Sancto Raimundo teſtimonium deſumptum proſtat apud Franciſcum Diagum in Hiſtoria ejuſdem Sancti hiſpanice ſcripta, ac typis edita anno 1601. & apud Ioannem Tamayo de Salazar Tomo I. Martyrologii Hiſpani, ac demum inter Teſtimonia ſelecta, quæ *Summæ Rainundinæ* præmiſſa legimus in Editione ab Honorato Vincentio Laget accurata, ac Veronæ anno 1744. recuſa. Verba ſunt: „ Converſionem etiam infidelium ardenter deſiderans, rogavit eximium Do„ ctorem Sacræ Paginæ Magiſtrum in Theologia F. Thomam de Aquino „ ejuſdem Ordinis . . . . . ut opus aliquod faceret *contra infidelium* „ *errores*, per quod & tenebrarum tolleretur caligo, & veri Solis doctrina „ credere nolentibus panderetur. Fecit magiſter ille, quod tanti Patris „ humilis deprecatio requirebat: & *Summam*, quæ *contra Gentiles* inti„ tulatur, compoſuit, quæ pro illa materia non habuiſſe parem creditur." Suppari teſti deneganda fides non eſt. Ad annum 1275. vitam egit S. Raimundus: proque zelo, quo Saracenorum & Infidelium ſalutem æternam deperibat, potuit Aquinati opus injungere, aut operis jam concepti complementum ſuadere, quod eorum ad converſionem maxime utile foret. Calamo Petri Marſilii ſcripta proſtat *S. Raimundi Vita*, eademque Barchinone anno 1601. typis edita: quæ tamen non eſt niſi, *Excerptum* ex Commentario *de Rebus Geſtis Jacobi I. Regis Aragonum*. Elogium ejus accuratiſſimum conſule apud Echardum inter Scriptores Ordinis Prædicatorum.

II. Præſtantiſſimum opus in editis paſſim exemplis inſcribitur, *Summa Catholicæ Fidei contra Gentiles*: aut *Summæ Catholicæ Fidei contra Gentiles Libri quatuor*. De tituli antiquitate dubitare non ſinunt Bernardus Guidonis, Joannes Columna, Petrus Marſilius. Ait primus: *Scripſit & librum, qui intitulatur Summa contra Gentiles*. Alter: *Summam contra Gentiles fecit*. Poſtremus: *Summam, quæ contra Gentiles intitulatur, compoſuit*. Non adeo conſtantem hanc fuiſſe Operis inſcriptionem, aliorum teſtimonia evincere videntur. Illud appellat Ptolomæus Lucenſis,

Li-

Digitized by Google

Librum contra Gentiles : Logotheta , *Opus contra Gentiles* : Guillelmus de Tocco . *Librum qui intitulatur contra Gentiles* . In Mſſ. demum Codicibus dictum legimus, *Librum de Veritate fidei contra errores infidelium.*

Secundum libri primi caput diligentius expendens ego , *intentionem* Auctoris & propoſitum adſequor ; inſcribendumque putaverim Opus *de Veritate Fidei Catholicæ* . Textum integrum Aquinatis affero, *Propoſitum*, inquientis , *noſtræ intentionis eſt , veritates , quam Fides Catholica profitetur , pro noſtro modulo manifeſtare , errores eliminando contrarios.* Generatim iſtos in calce Capitis enumerat, *Macometiſtarum, & Paganorum, qui non conſentiunt nobiſcum in auctoritate alicujus Scripturæ: Judæorum, contra quos diſputare poſſumus per Vetus Teſtamentum : & Hæreticorum, contra quos per Novum* . Quod ergo elucubravit Opus , non vocat *Summam* Thomas: neque adamuſſim illa verba , *contra Gentiles* , conveniunt; cum non ſolum *Paganos* , verumetiam *Mahumedanos* , *Judæos* , & homines *Heterodoxos* eodem in Opere confutaverit . Hinc eadem verba , ipſa ferme Aquinatis ætate, non alia de cauſa adjecta exiſtimaverim, niſi quia potior pars Operis *contra Gentiles* inſumitur.

Obvia difficultas emergit ex illis divinis veritatibus , quas diligenter & prolixe illuſtrat Aquinas , cæteroqui lumini naturæ perviis . Hujuſmodi ſunt Supremi Numinis exiſtentia , & unitas, ac cætera plura divina attributa , ut potentia & providentia: quæ ſicuti *Veritates Fidei Catholicæ* appellari non debuiſſe videntur , ita titulus Operis non fuerit *de Veritate Fidei Catholicæ* . Hanc ipſe Thomas difficultatem praeoccupat, omnemque tollit de genuino , quem adſerimus , titulo dubitationem . Diſtinguit namque capite III. *duplicem veritatis divinæ modum*: alterius quidem, quæ *facultatem omnem humanæ rationis excedit*: alterius etiam, *ad quam ratio naturalis pertingere poteſt.* Primi generis veritates ſola Dei libera revelatione innoteſcunt: credimus eas, at ſcire non poſſumus . Veritates alterius generis humanæ ſcientiæ ſubeſſe poſſunt: eaſdemque tamen , tametſi *inquiſitioni rationis perviæ ſint, ſupernaturali revelatione proponi credendas debuiſſe*, pluribus oſtendit Sanctus Thomas. Hinc fit, integrum veluti corpus *Fidei Catholicæ*, utroque conſtitui veritatum genere, quae ad utramque claſſem pertinent : eaſque ſine dubio Sacræ Scripturæ præſtant , quæ divinam revelationem complectuntur. Potuit ergo debuitque Opus a Thoma compoſitum aptiſſime inſcribi , *de Veritate Fidei Catholicæ*: in quo prædictæ veritates omnes exponuntur, & vindicantur.

Ad tempus, quo elucubratum Opus fuit, definiendum ſermo noſter convertitur. Certas pateſacit temporarias notas Ptolomæus Lucenſis. In Libro Hiſtoriæ Eccleſiaſticæ XXII. diſerte narrat capite XXIII. *Anno Domini 1261. in Cathedra Petri Urbanum IV. ſediſſe, aſſumptum in decollatione Sancti Joannis Baptiſtæ: ſediſſe autem tribus annis, menſe uno.* Addit inſequente capite XXIV. *Tunc Fratrem Thomam rediiſſe de Pariſiis ex certis cauſis: ad petitionem Urbani multa feciſſe, & ſcripſiſſe*: ac etiam *tempore ejuſdem Pontificis, Librum contra Gentiles* ab eo confectum . A die 29. Auguſti anni 1261. tenuit Romanam Sedem Urbanus ad annum 1264. diem-

Digitized by Google

que 2. menſis Octobris: quod utique temporis intervallum eſt, quo Thomas operi contra Gentiles, ſeu de Veritate Fidei Catholicæ elaborando inſudavit. Laurea Magiſterii jam pridem in Pariſienſi Univerſitate donatus fuerat; ut veriſſime ſcribere Petrus Marſilius potuerit, Sanctum Raimundum de Pennafort *rogaviſſe Eximium Doctorem Sacræ Paginæ Magiſtrum in Theologia Fratrem Thomam de Aquino, ut Opus aliquod faceret contra infidelium errores*.

In Proceſſu Canonizationis narratio quædam legitur, *Fratri Antonio de Brixia* facta a *Fratre Nicolao de Marſiliaco*: quæ calculis Ptolomæi Lucenſis repugnare videtur. Verba refero, quæ habentur capite VII. num. 67. apud Bollandi Continuatores, ad diem VII. Menſis Martii: „ Frater Antoni, ego fui cum Fratre Thoma Pariſiis: & coram Deo di„ co, quod numquam vidi hominem tantæ puritatis & paupertatis amato„ rem. Qui cum ſcriberet, & componeret *Librum contra Gentiles*, non „ habebat chartas; ſed in ſchedulis ſcripſit ipſum." Pariſios Thomas proficiſcitur anno 1245. ibique degit ad finem anni 1248. ſacræ Theologiæ auditor ſub Alberti Magni diſciplina. In ampliſſimam remigravit urbem anno 1253. quo agones ſcholaſticos pro adſequendo Magiſterii gradu ſuſtinere cœpit. Diſſidio compoſito, quod Pariſienſes Academici moverant contra Fratres Mendicantes, nonniſi anno 1256. aut inſequente 1257. effectus renunciatuſque Magiſter Scholam Theologiæ nomine ſuo rexit. Poſt biennium regimen Scholæ pro more ceſſit aliis: diſcedit Pariſiis, Religionis & Ordinis negotia alibi pertractaturus: ac demum in Italiam revertitur, Petri cathedram tenente Urbano IV. Ad ipſum Pariſienſe Gymnaſium ſecunda vice regendum, anno 1269. miſſus eſt: expletoque munere, in Italiam anno 1271. revertitur. Hanc ego chronographiam in aliis Diſſertationibus, Veterum probatiſſimorum teſtium fide, veluti certiorem digeſſi. Qua poſita, laudati Scriptores duo, Ptolomæus Lucenſis, & Nicolaus de Marſiliaco, qui tradere repugnantia videntur, facillimo negotio revocari ad concordiam poſſunt. Pariſiis nempe poſt annum 1253. vel etiam 1256. opus contra Gentiles animo moliebatur Thomas, ipſumque delineare inceperat, ut Nicolaus de Marſiliaco teſtatur: quod ab ipſo demum, reduce in Italiam, poſt annum 1261. completum eſt perfectumque, teſte Ptolomæo.

Refert Ludovicus Valleoletanus, eo Aquinatem tempore in hujus Operis elucubrationem incubuiſſe, cum ad menſam S. Ludovici Francorum Regis accumbens, in ea verba erupit: *Modo concluſum eſt contra hæreſim Manichæi*. Id ergo acciderit, cum Pariſiis opus delineabat Thomas, regens prima vice Gymnaſium Sanjacobæum, poſt annum 1254. quo in Regnum ex Oriente remigraverat Rex Sanctiſſimus.

At rem hanc ad *Summam Theologicam* refert Guillelmus de Tocco. Verba ſunt diſſertiſſima in Vita capite VII. num. 44. „ Cum ſemel San„ ctus Ludovicus Rex Franciæ ipſum (Thomam) ad menſam ſuam in„ vitaſſet, & ipſe ſe humiliter excuſaſſet propter opus *Summæ in Theolo„ gia*, quod dictaret tum temporis: obtinente autem mandato Regis... „ di-

Digitized by Google

„ dimisso suo studio, cum illa imaginatione, quam manens in cella con-
„ ceperat, accessit ad Regem. Juxta quem existens in mensa, subito ve-
„ ritate fidei inspirata, mensam percussit, & dixit: *Modo conclusum est*
„ *contra hæresim Manichæi*. " Sanctus Ludovicus, nova in Saracenos expeditione suscepta, Parisiis anno 1270. discessit Calendis Martiis, ut habet Chronographia Spondani. Eam in urbem Regiam anno 1269. remigraverat Thomas, iterum ad regendum Gymnasium nostrum in Comitiis Ordinis ad Pentecostem celebratis designatus: quo tempore *Theologicam Summam*, teste Ptolomæo Lucensi, elaborabat. Hinc tempus patet, quo ad mensam Regis invitari potuerit: seseque pro excusato haberi, humiliter exoraverit *propter opus Summæ in Theologia*.

Bollandi Continuatores Nota (*e*) admonent: in eo, quo utebantur, Codice Mss. legi, *propter Summæ Compendium*. Theologiæ compendium a Thoma confectum, veteres Scriptores testantur: illudque inter Opuscula prostat. Sed hæc opera levior, (ut habet Echardus in Notis ad Elogium Aquinatis,) non legitimam præbuisset excusationem, ut a mensa Regis se retraheret: neque tamen inverisimile videtur, *Compendio Theologico* etiamtum adlaborare subcisivis horis potuisse Thomam.

III. In Libros quatuor tributum a Sanctissimo Auctore, prostat Opus. Singulis præmissum legitur Procœmium: Uno absolvuntur Capite, quæ tertio libro, & quarto Procœmia præfixa sunt: Capita complectuntur plura, quæ librum primum præcedunt, & secundum. Singula vero ab aliquo ducta sunt aptissimo Sacræ Scripturæ textu.

Tum *Naturalem Theologiam*, tum *Revelatam* versat omnem Aquinas. Divinas veritates illas, tametsi divina manifestatas revelatione, naturæ tamen lumine adsequibiles, exponit, ac vindicat duobus integris primis libris, ac tertii parte. Tuetur, ac illustrat libro quarto Mysteria Fidei, quæ luminis naturalis vim, potestatem, & efficaciam excedunt: cujusmodi sunt *Personarum trinitas*; *Filii divinitas & Spiritus Sancti*, *Verbi Dei incarnatio*, *una in duplici natura persona cum duplici voluntate & operatione*, *Conceptio ex Virgine matre*, *Sacramenta*. *Resurrectio corporum*, *judicium finale*. Tertii superioris libri partem residuam in iis exponendis Legis Evangelicæ documentis insumit, quæ ad partem moralem pertinent, *ultima vera hominis beatitate*, *amore Dei*, *ejusque cultu*, *consiliis evangelicis*, *peccato*, *& merito*, *ac debita pœna*, *divinæ gratiæ auxiliis*.

Non eodem in utraque Theologia, *Naturali*, & *Revelata*, procedit modo prudens, ac sapiens Thomas. Primi generis veritates explanat, contrariosque errantis humanæ mentis refellit lapsus, principiis adhibitis naturæ lumine notis, ac Philosophorum testimoniis: robustamque confirmationem addit, quæ sumitur ex divina revelatione, Sanctorumque Ecclesiæ Patrum documentis. V. g. Dei æternitatem argumentis plurimis, quæ naturalis luminis penetratione efformantur probat ac evincit. Tum revelationis testimonium postremo adducit: *Huic autem veritati*, inquiens, *divina auctoritas testimonium perhibet*. *Unde Psalm.* 101. *Tu autem Domine*

Digitized by Google

mine in æternum permanes. Et ibid. Tu autem idem ipse es, & anni tui non deficient. Pari modo philosophicis rationibus docet cap. XXII. *quod in Deo idem est esse, & essentia*: additque Dei revelationem in calce Capitis: *Hanc autem sublimem veritatem*, inquiens, *Moyses a Domino est edoctus, qui cum quæreret a Domino Exodi* III. *dicens: Si dixerint ad me filii Israel, quod est Nomen ejus; quid dicam eis? Dominus respondit: Ego sum, qui sum: sic dices filiis Israel.* Hanc passim, aut frequentius adhibet ille, servatque methodum.

Generis alterius veritates, quæ *Mysteria fidei* appellantur, divinæ revelationis lumine, quod fulget in Veteris Novique Testamenti libris, veluti proprio ac nativo, illustrat Aquinas: naturalesque postea, ac philosophicas rationes addit, ut lumini naturali haud umquam revelationem repugnare ostendat, ejusdemque luminis industria probabiles quasdam Mysteriorum fidei verisimilitudines proponat, ac hostium qui eodem abutuntur lumine, sophismata depellat. Insigne exemplum offert Secundum Caput Libri Quarti, ubi quæritur: *Quid sit generatio, paternitas, & filiatio in divinis?* Thomæ responsio hæc est: Principium autem considerationis „ a secreto *Divinæ Generationis* sumentes, quid de ea secundum *Sacræ* „ *Scripturæ* documenta teneri debeat, præmittamus. Dehinc vero ea, quæ „ contra veritatem fidei Infidelitas adinvenit, argumenta ponamus: quo„ rum solutione subjecta, hujus considerationis propositum consequemur. „ Tradit igitur nobis Sacra Scriptura in Divinis *Paternitatis*, & *Filiatio*„ *nis* nomina; Jesum Christum *Filium Dei* contestans, quod in Scriptura „ Novi Testamenti frequentissime invenitur. Dicitur enim Matth. XI. „ *Nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius.* Ad „ hoc Marcus suum Evangelium incipit, dicens: *Initium Evangelii Jesu* „ *Christi Filii Dei.* Joannes etiam Evangelista hoc frequenter ostendit. „ Dicit enim Joan. III. *Pater diligit filium, & omnia dedit ei in ma*„ *nu ejus.* Et Joan. V. *Sicut Pater suscitat mortuos & vivificat, sic &* „ *Filius quos vult vivificat.* Paulus etiam Apostolus hæc verba frequenter „ interserit. Dicit enim ad Roman. I. *Segregatus in Evangelium Dei,* „ *quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis Sanctis de Filio* „ *suo.* Et ad Hebr. I. *Multifariam multisque modis olim Deus loquens* „ *Patribus in Prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio.* „ Hoc etiam traditur, licet rarius, in Scripturis Veteris Testamenti. Di„ citur enim Proverb. XXX. *Quod nomen est ejus, & quod nomen Filii* „ *ejus, si nosti?* In Psalmo legitur: *Dominus dixit ad me, Filius meus* „ *es tu.* Et iterum: *Ipse invocavit me, Pater meus es tu.* Et quamvis „ hæc duo ultima verba aliqui vellent ad sensum alium retorquere, ut „ quod dicitur, *Dominus dixit ad me, filius meus es tu*, ad ipsum Davi„ dem referatur: quod vero dicitur, *ipse invocavit me, pater meus es* „ *tu*, Salomoni attribuatur: tamen ea, quæ conjunguntur utrique, hoc „ omnino non ita esse ostendunt. Neque enim *Davidi* potest competere, „ quod additur: *Ego hodie genui te.* Et quod subditur: *Dabo tibi gentes* „ *hereditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ*; cum ejus re-

„ gnum

Digitized by Google

„ gnum non uſque ad terminos terræ fuerit dilatatum, ut Hiſtoria libri „ Regum declarat. Neque etiam *Salomoni* poteſt omnino competere, quod „ dicitur: *Ipſe invocavit me, Pater meus es tu*; cum ſubdatur: *Ponam in „ ſæculum ſæculi ſemen ejus, & thronum ejus ſicut dies cæli*. Unde da- „ tur intelligi, quod quia quædam præmiſſis verbis annexa, *Davidi* vel „ *Salomoni* poſſint congruere, quædam vero nequaquam; quod de *Davide* „ & *Salomone* hæc verba dicantur ſecundum moreſn Scripturæ in alterius „ figuram, in quo univerſa complentur. " Heic habes accuratiſſimam regulam, quam poſtea pluribus illuſtrarunt Huetius, Boſſuetus, Calmetus, Marchius, Vitringa, Deylingius, aliique plures, diſcernendi præter vaticinia proprie dicta, figuras illas, eoſque typos, qui Davidem quidem v. g. aut Salomonem, aut alium quemvis adumbrant oblique, improprie, obſcure, & quaſi per vim; cum recto, & plano ſenſu in Chriſtum ferantur.

Pergit Doctor Angelicus *Generationem in Divinis* exponere ſimilibus luculentiſſimis Revelationis divinæ teſtimoniis: tum præterea capite II. *Divinitatem Filii* patefacere, ac Photinianos, Sabellianos, Arianoſque errores propulſare, ipſorumque Paganorum, quæ opponebantur, argumenta refellere: quod inſequentibus Capitibus egregie præſtat. Methodus hæc toto eo libro conſtantiſſime ſervatur. Hinc vana, ac jure nullo fulta, vetus ea querela Petri de Alliaco in Tractatu, quem contra Joannem de Monteſono ſcripſit circa annum Domini 1388. capite III. concl. III. corollar. I. apud Carolum Dupleſſium d'Argentrè in Collectione judiciorum de Novis erroribus, & apud Launojum in Libro de Varia Ariſtotelis Fortuna cap. X. *In ipſis arduiſſimis Fidei articulis*, inquientis, *& humanam rationem tranſcendentibus, utitur ipſe* (Thomas) *dictis Ariſtotelis, & immiſcet ejus Philoſophiam doctrinæ fidei, ſicut patet cuilibet intuenti: quod præbet occaſionem errandi*. Hæc inſtaurata querela a Caſimiro Oudino, & Jacobo Bruckero, in peculiari Diſſertatione mihi eſt refutanda. (a)

Humanas rationes, ac Philoſophorum dicta frequentius ab Aquinate adhibita, haud ſane inficiamur. Cur vero his Thomas uſus fuerit, quodve inſit eiſdem momentum, cum ad ſupremas divinas veritates exponendas trahuntur, ipſe docet Præceptor Angelicus locis plurimis. Inſignem affero textum, qui Libro I. operis, de quo agimus, capite VIII. habetur. „ Conſiderandum, quod res quidem ſenſibiles, (& creaturæ omnes,) „ *ex quibus humana ratio* cognitionis principium ſumit, *aliquale veſtigium „ in ſe divinæ imitationis* retinent, videlicet quod ſunt, & bona ſunt; „ ita tamen *imperfectum*, quod ad declarandam ipſius Dei ſubſtantiam „ *omnino inſufficiens* invenitur. Habent enim effectus ſuarum cauſarum „ ſuo modo ſimilitudinem, cum agens agat ſibi ſimile; non tamen effe- „ ctus ad perfectam agentis ſimilitudinem *ſemper* pertingit. *Humana igi- „ tur ratio*, ad cognoſcendam *Fidei veritatem*, quæ ſolum videntibus „ Divinam eſſentiam, (altiori lumine gloriæ roboratis,) poteſt eſſe no- „ tiſſima, ita ſe habet, quod ad eam poteſt *aliquas veriſimilitudines* col- „ ligere, quæ tamen non ſufficiunt ad hoc quod prædicta veritas, *quaſi „ de-*

(a) Extat in noſtra Editione Summæ Theol. prævia Tom. VII.

Digitized by Google

„ *demonſtrative*, vel per ſe intellecta comprehendatur. *Utile* tamen eſt, „ ut in hujuſmodi rationibus, *quantumcumque debilibus*, ſe mens humana „ exerceat: dummodo deſit *comprehendendi*, vel *demonſtrandi* præſumptio, „ quia *de rebus altiſſimis* etiam *parva & debili conſideratione* aliquid „ poſſe inſpicere jucundiſſimum eſt. " Sapienti, prudentique conſilio adamuſſim reſpondet Opus, quod Aquinas elucubravit.

IV. Ampliſſima in hoc Opus, quo de agimus, Commentaria, ſcripſit Franciſcus Sylveſter, patria, & religionis profeſſione Ferrarienſis, Magiſter etiam Generalis totius Ordinis Prædicatorum, anno 1525. electus. Eadem compleverat Auctor, & Clementi VII. Pontifici Maximo nuncupaverat *Bononiæ*, *Calendis Sextilibus MDXXIII.* quo *Venetiis impreſſa fuere ſumma diligentia, & expenſis Nobilis Viri D. Lucæ Antonii Junta Florentini die* 10. *Octobris* fol. Titulus eſt: *Sancti Thomæ contra Gentiles cum Commentariis Franciſci Ferrarienſis Ord. Prædicatorum.*

Hanc ignoraſſe editionem videtur Jacobus Echardus, cujus hæc verba ſunt in Elogio laudati Sylveſtri „ Prodierunt (Commentaria) ab ejus „ morte, (quæ accidit anno 1528.) ſeorſim, & ſine textu S. Doctoris „ Pariſiis 1552. in fol. Lugduni 1567. & Antverpiæ 1568. poſtea cum „ S. Thomæ Operum editionibus generalibus Tom. IX. cum ipſa Summa „ contra Gentes. " In Veneta laudata editione, poſt Ferrarienſis Nuncupatoriam, proſtat Jo. Baptiſtæ Egnatii Epiſtola ad Lectorem, ubi de Aquinatis Opere ſic pronunciat Vir doctiſſimus: *Quod Opus ad multorum Veterum exemplum conſcriptum, ſic facile excellit, ut nec Græci, nec noſtri, quicumque in hoc curriculo deſudarint, conferri cum Divo Thoma poſſint.*

Operis editiones alias, quæ typorum beneficio curatæ ſunt, nec recenſere aut omnes, aut præcipuas licet, nec vacat. Echardum conſule. Typographica menda, quæ præſertim in Venetam anni 1593. editionem Dominici Nicolini irrepſerunt, corrigenda proponit Reginaldus Lucarinus in ſuis in Textum Divi Thomæ Animadverſionibus. Laude dignum conſilium ejus, ut eadem utentibus impreſſione præſto forent mendorum correctiones: at pace Viri Clariſſimi adnotaverim, aliqua menda non eſſe, alia correcta proſtare in adjecto Franciſci Ferrarienſis Commentario, aliter corrigi poſſe alia.

Nonnulla profero exempla. Apud Lucarinum: „ Libro 1. Capite 85. „ in fine: *hæc autem excludit contingentiam*. Lege: *hæc autem ſola excludit*. " Textus ſic habet: *Ex voluntate igitur divina non poteſt concludi in rebus creatis neceſſitas abſoluta. Hæc autem excludit contingentiam*, ſcilicet *hæc neceſſitas abſoluta*. Quid opus erat voce *ſola?*

„ Libro 2. Capite 2. §. Primo quidem in fin. *ſuæ ſimilitudinis impreſſam*. Alibi: *ſparſam*. " Textus: *Ex factorum conſideratione divinam ſapientiam colligere poſſumus, ſicut in rebus factis per quamdam communicationem ſuæ ſimilitudinis impreſſam*. In margine: alias *ſparſam*. " Inutilis ergo Lucarini animadverſio.

„ Libro 3. Capite 59. §. Hinc eſt quod dicitur Job 11. *ſic igitur ali-* „ *quis omnes rationes rerum creatarum cognoſceret, ſi cognoſceret omnia* „ *bona*

Digitized by Google

„ *bona*, Alibi: *ſi igitur aliquis omnes rationes rerum cognoſceret, cognoſceret* „ *omnia bona*. “ Felicius fortaſſe mendum ſic corriges: *ſi igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognoſceret, ſic cognoſceret omnia bona, quæ in rebus creatis ſecundum ordinem divinæ ſapientiæ provenire poſſunt: quod eſſet divinam bonitatem, & etiam ſapientiam comprehendere*. Solidiſſimam Thomæ doctrinam egregie declarat Ferrarienſis in Commentario.

„ Capite 71. §. Tollitur etiam: *quæ ſub providentia Dei bonum locum* „ *habere non poſſet*. Alibi: *quaſi malum ſub providentia boni Dei locum* „ *habere non poſſet*. “ Textus: *Per hoc etiam tollitur errandi occaſio Manichæis, qui duo prima principia agentia poſuerunt, bonum, & malum, quæ ſub providentia Dei bonum locum habere non poſſet*. In Commentario Ferrarienſis idem ſic effertur textus: *Qui* (Manichæi) *duo principia agentia, bonum ſcilicet, & malum poſuerunt; quaſi* (malum) *ſub providentia Dei bonum locum habere non poſſet*. Imo ejuſdem Thomæ verba ſunt num. 5. præcedente: *non eſſet locus juſtitiæ vindicativæ, ſi delicta non eſſent*. Et num. 6. *ex malis quædam bona conſequuntur ex providentia gubernantis*. Quæ veriſſima documenta ſumpta ſunt ex Auguſtini libro *de Natura boni contra Manichæos*.

„ Capite 81. circa finem: *divinam providentiam non excludit, provenit* „ *neque per hujuſmodi*. Lege: *provenit enim ex permiſſione divina ex* „ *defectu inferiorum agentium, ſicut de aliis malis dictum eſt, ſed neque* „ *per hujuſmodi*. “ Textus: *Hujuſmodi autem inordinatio divinam providentiam non excludit; provenit neque*. Lacuna patet, quam typi errantes fecere. At nihil hiulcum in eodem textu, quem Ferrarienſis affert in Commentario: *Iſta inordinatio non excludit divinam providentiam: provenit enim ex permiſſione divina propter defectum inferiorum agentium. Neque per hujuſmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur*.

„ Capite 116. fin. *Hic igitur eſt finis totius legislatoris*. Videtur legen- „ dum: *finis totus legislatoris*. “ Imo retinenda videtur vox *totius*, ideſt, *omnis legislatoris*. Ferrarienſis in Commentario habet, *totius*.

Plura ſequuntur menda, quæ corrigenda Lucarinus jubet: ſed eadem correcta proſtant in ejuſdem Ferrarienſis Commentario. „ Libro 4. Capite „ 30. num. 4. *Deus miſit Filium ſuum natum ex muliere*: Lege, *factum* „ *ex muliere*. Hæc enim lectio correſpondet ſequentibus, ut legenti con- „ ſtabit evidenter. “ Ad illum Sacræ Scripturæ textum ad Galatas Capite 4. verſ. 4. varians lectio ab Interpretibus notatur, *factum ex muliere*, & *natum ex muliere*. Nihilominus priore lectione uſum Aquinatem, integer ſuadet locus ejus. „ Idem Apoſtolus dicit ad Galat. 4. quod *Deus* „ *miſit filium ſuum natum* (factum) *ex muliere*: & Matth. 1. dicitur, „ quod *Jacob genuit Joſeph virum Mariæ, de qua natus eſt Jeſus, qui* „ *vocatur Chriſtus*. Non autem vel ex ea *factus*, vel ex ea *natus* dice- „ retur, ſi ſolum per eam, ſicut per fiſtulam tranſiiſſet, nihil ex ea aſſu- „ mens: ex ea igitur corpus aſſumpſit. “ Nemo non videt, *factum ex muliere*, legiſſe Thomam.

„ Capite 38. num. 7. de auctoritate inducta ex Cyrillo vide, quæ ad-

Digitized by Google

„ notamus in 3. part. Quæſt. 2. Art. 3. (Nempe) *quaſdam vero velut* „ *Deo docibiles*. Alibi: *velut Deo dignas*. Ita legitur in Can. 4. Epheſi- „ næ Synodi, unde ſententia fuit a S. Thoma extracta. " Corrigere Lucarinus debuiſſet, *decib les* al *dicibiles*, ut loco citato 3. p. habetur. Textus græcus: τὰς δὶ ὡς θεῷ πρεπὰς, *voces tamquam Deo* & divinæ majeſtati *decentes, convenientes, dignas*. Hunc locum ſic indicat Aquinas in hoc 38. Capite libri 4. contra Gentes: *quod eſt contra ſententiam Cyrilli in Synodo* (Epheſina) *confirmatam, dicentis*: & 3. p. Qu. 2. art. 3. *& hoc etiam eſt damnatum, approbante Concilio Epheſino*. Utrobique vere, & appoſite: ſententia namque ſumpta eſt ex *Anathematiſmo quarto* S. Cyrilli Alexandrini, in Epheſina Spnodo cum cæteris Anathematiſmis adprobato.

„ Capite 85. §. Patet quidem: *In hac autem vita inordinatum & vi-* „ *tioſum eſt, ſi quis cibis & venereis utatur propter neceſſitatem ſuſten-* „ *tandi corporis, vel prolis educandæ*. Lege: *propter ſolam delectationem,* „ *non propter neceſſitatem &c.* Ita legitur in veteribus exemplaribus. " Ita etiam legendum eſſe, colligitur ex Commentario Ferrarienſis. Mendum irrepſit in textum, errante ac deficiente prelo.

V. Præſtantiam Operis ſatis indicant exoticæ verſiones ejus. Hebraicam primo loco memoro, quam Joſephus Maria Ciantes, Patricius Romanus, Minervitani Prædicatorum Ordinis Cœnobii alumnus, concinnavit. Typis ea Romæ vulgata eſt anno 1571. ex Typographia Jacobi Phæi, Andreæ filii in fol. ſub hoc titulo: *Summa Divi Thomæ Aquinatis Ord. Præd. contra Gentiles, quam Hebraice eloquitur Joſephus Ciantes Romanus, Epiſcopus Marſicenſis ex eodem Ordine aſſumptus*. Liber eſt typis hebraicis, non punctatis editus, ac latinis, qui ſibi e regione in qualibet pagina per columnas geminas diviſa reſpondent. Exſtant primi libri tres, quartus deſideratur.

Græcam verſionem præſtant Codices MSS. quos adnotat Jacobus Echardus in Bibliothecis adſervari, Vaticana, Regia Pariſienſi, Cæſareo-Vindobonenſi, Veneta S. Marci, itemque SS. Joannis & Pauli. De Codicibus Beſſarionis Cardinalis in eadem Veneta S. Marci Bibliotheca ſic habet laudatus Echardus: *Laudatur* (idem Opus *contra Gentiles* græce verſum) *& Venetiis inter Libros Cardinalis Beſſarionis, Codd. tribus Fol. par. papyr. in quorum uno Liber* 1. *in altero* 1. *&* 11. *in tertio tres Libri*. Num integrum Opus hi codices complectantur, Echardi verba non patefaciunt. Rem clarius manifeſtat Index, ſi accuratus quidem ſit, qui typis prodiit Venetiis fol. anno 1740. ſtudio & cura Antoni M. Zanetti Bibliothecæ Cuſtodis, & Antonii Bongiovanni J. U. D. Addiſcimus enim, in Cod. CXLV. contineri S. Thomæ Aquinatis contra Gentes *librum tertium*, in Cod. CXLVIII. *librum primum, ſecundum, & quartum*: & in Cod. CXLIX. *librum primum, & ſecundum*. Hinc vero integrum præſtantiſſimum opus adſervat græce verſum Veneta S. Marci Bibliotheca inter Cardinalis Beſſarionis Codices.

Non ipſum præſtant opus Codices Vindobonenſes, ſed *Capita* quædam *Miſcellanea XLV.* decerpta *ex Libris quatuor de Veritate Fidei Catholicæ* con-

Digitized by Google

contra Gentiles, & *ex ejuſdem* (Thomæ) *Summa Theologiæ*. Conſule ipſos Codices a Neſſelio recenſitos, CCXLIII. num. 4. & CCLVI. num. 4. Primum Caput inſcribitur, & incipit, per hæc verba: Θωμα Α'γχίνα (leg. Ακυίνα) λόγοι τῆς θείας σαρκώσεως. Αντιθέσεις κατὰ τῆς θείας παρουσίας. Αλλ' ὁ τῇ πίστει ἀντικείμενοι τοιαῦτά τινα ἀντιπάγουσι τὴ θεοσαρκώσει. Θεὸς οὐκ ἔστι σῶμα ἐστὶν, οὔτε δύναμις ἐν σωματι κ. τ. λ. *Thomæ Aquinatis Rationes divinæ Incarnationis. Oppoſitiones contra divinam Incarnationem. Sed qui fidei adverſantur, talia quædam contra divinam Incarnationem adducunt: Deus non eſt corpus, neque virtus in corpore &c.* Decerpta hæc ſunt ex Quadrageſimo Capite libri quarti contra Gentes, ubi ſic ait Aquinas: *Sed contra hanc Catholicæ Fidei ſententiam plures difficultates occurrunt, queis Adverſarii fidei Incarnationem impugnant. Oſtenſum enim eſt in Primo, quod Deus neque corpus eſt, neque virtus in corpore &c.* Hinc habeo, Vindobonenſibus Codicibus Opus integrum *Contra Gentiles* non exhiberi. Fallitur etiam Echardus qui putat, præfata *Miſcellanea Capita* vel *priores eſſe Quæſtiones Tertiæ Partis de divina Incarnatione*, vel *Quæſtiones inter Diſputatas de Unione Verbi Incarnati*.

Veneta Sanctorum Joannis & Pauli Bibliotheca Codices duo poſſidet, qui Græcam verſionem ejuſdem Operis continent. Ambo chartacei ſunt, alter numero 27. & alter num. 72. notatus. Librum tertium, & quartum poſterior Codex complectitur. Titulos accipe: Θωμᾶ τῦ σοφωτάτυγεγονότος λατίνοι δυ ασκάλυ θεολογίας κατὰ ἑλλήνων Βιβλίον τριτον; *Thomæ Sapientiſſimi apud Latinos Magiſtri Theologiæ, Contra Gentiles liber tertius.* Τῦ αὐτῦ Θωμᾶ κατὰ ἑλλήνων Βιβλιον τέταρτων: *Ejuſdem Thomæ contra Gentiles liber quartus.* Integrum utrumque librum græce verſum continet Codex.

Libri quatuor extant in Codice priore, ut ſequitur. 1. Τῦ σοφωτάτυ Θωμᾶ, τῦ παράρομαίοις Μαίστρυ τῆς ἱερᾶς τῶν Χριστιανῶν γεγονότος θεολογίας, περὶ τῆς ἐν τῇ καθολικῇ πίστει ἀληθειας, καὶ κατὰ αἱρέσεων τῶν ἐναντίᾳ μὲν αὐτῇ: *Sapientiſſimi Thomæ, qui apud Latinos fuit Sacræ Chriſtianorum Theologiæ Magiſter, de Catholicæ Fidei veritate, & contra hæreſes quæ illi quidem adverſantur.* Vox Μαίστρος, ſive Μαίστρυ, legitur in Gloſſario ad Scriptores Mediæ & infimæ Græcitatis apud Ducangium. Verba illa καὶκατὰ ἱρέσεων, & *contra hæreſes*, indicant quartum Operis librum, qui contra Hæreſes, quas Heterodoxi commenti ſunt, totus inſumitur. Hinc fruſtra Echardus, titulum ſimilem Codicis Vaticani recenſens, *indicandum Romanis* relinquit, *quale opus ſit*. 2. Τῦ αὐτῦ σοφωτάτυ Θωμᾶ Βιβλίον Β; *ejuſdem Sapientiſſimi Thomæ liber ſecundus*. 3. Παρέκβολαι ἐκτῦ κατὰ ἑλλήνων τριτυ Βιβλιυ, τῦ σοφωτάτυ Θωμᾶ: ἅπερ ἐκτῆς . . . . . διαλέκτυ εἰς τὴν ἑλλαδα μετήνεγκεν ὁ σοφώτατος κυριος Δημήτριος ὁ Κυδώνης; *Excerpta ex tertio Libro contra Gentiles Sapientiſſimi Thomæ, quæ ex latino græce tranſtulit Sapientiſſimus Demetrius Cydonius.* 4. . . . . Τῦ σοφωτατυ Θωμᾶ βιβλίον σό Δ. ἅπερ ἐκ τῆς τῶν λατίνων διαλέκτυ εἰς τὴν ἑλλαδα μετήνεγκεν ὁ σοφώτατος καὶ λογιότατος Κυριος Δημήτριος ὁ Κυδώνης; *Sapientiſſimi Thomæ liber quartus. . . . . : Ex latino græce vertit Sapientiſſimus, & Eruditiſſimus Dominus Demetrius Cydonius.*

Mutilus eſt quartus hic liber, itemque ſecundus. Primus, & tertius Ca-

Digitized by Google

pita complectuntur omnia, ut in exemplis latinis: alia tamen integre in græcum translata, alia non integra. In Libro tertio Capita nonnulla, quæ omissa loco suo fuerant, in libri calce adjecta leguntur. Hinc bis hæc verba, τέλος τῦ τρίτυ βιβλιυ τῦ σοφωτάτυ Θωμᾶ: & iterum, τέλος τῦ τριτυ β αλιυ τῦ μακαριυ Θομᾶ.

Græcæ versionis Auctorem jam vides *Demetrium Cydonium*: quem etiam exhibet Codex Regiæ Bibliothecæ Parisiensis apud Echardum. Cum autem in Codicibus, & apud Cantacuzenum, dictum *Demetrium* legerit Jo. Albertus Fabricius, ὁ Κυδωνη; colligendum esse putat Libro V. Biblioth. Græcæ Capite xliii. num. viii. ita Demetrium potius appellatum, quam *Cydonium* a Cydonia Insula Cretæ. At Venetis in Codicibus nostris dicitur Demetrius, ὁ Κυδώνης. Utut sese res habeat; *Cydonium* cognomine proprio appellatum illum arbitrantur aliqui, aliique a *Cydonia Cretæ*, ubi domicilium habuerit: hisque *Thessalonicensis* patria auditur, & his *Byzantinus*, ut admonet idem Fabricius loco citato. Lucis usura adhuc fruebatur anno 1384. Hanc illi græcam versionem adjudicant Guillelmus Cave, Fabricius, cæterique Scriptores frequentius. Consule Echardum, qui plura docet.

VI. Doctrinæ solidissimæ, & amplæ eruditionis Thomæ Aquinatis, quæ in hoc adversum Gentiles opere fulgent, specimen exhibere in eo mihi liceat summi ponderis argumento, quod negotium Religionis revelatæ spectat. Ævo priore, ac novissimo eruperunt homines impii, qui *Deistæ* audiunt: unam profitentes, si ita quidem sit, *Naturalem* quam vocant *Religionem*: omnemque *Revelatam* inficiantur. Luculentissimæ prodierunt Apologiæ, quæ nobile argumentum eleganti methodo, eruditione omnigena, & invicto rationum robore pertractant. Quid vero? Nihil utique dictum, quod ingenium Thomæ non ante excogitaverit, pauciſque verbis non expresserit.

Rei periculum facere præstat, ex uno quo de agimus, opere selectis collectisque documentis. Ac primo constituendum, naturæ lumine non omnes posse veritates ad Deum pertinentes innotescere. Quod notum compertumque ut fiat, duo sunt ad examen vocanda. *Quid sit naturalis ratio, quænam ejus vires?* Illa est, cujus principium, quod etiam lumen appellatur ab aliis, ex sensibilibus desumitur, creatisque rebus. Rem creatam hoc loco præcipue, maximeque intelligo creatam ipsam mentem ejusque affectiones, quas intimo saltem sensu, aut per conscientiam sine dubio, viribus nativis novit Angelus, vel anima separata, vel homo, atque magis minusque expressa reflexione nosse valet. Hinc Thomas ait Libro I. Capite iii. num. 2. Angelus *per suam substantiam*, quam novit, *in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione*: eorumque notitiam comparat, cum quibus cognationem habet, aut relationem. Par est animæ separatæ, & hominis ratio: ac præterea *intellectus nostri secundum modum præsentis vitæ*, (verbis utor ejusdem Aquinatis loco citato,) *cognitio etiam a sensu incipit*: vel *ex rebus sensibilibus*, (ut ait Capite viii.) *humana ratio cogniti onis principium sumit*. Naturalis ergo ea esto mentis creatæ cognitio,

Digitized by Google

tio, cujus principium, aut lumen ex ipsa mente creata, rebusque sensibilibus hauritur.

His vel sui ipsius, vel rerum sensibilium fœcundata perceptionibus, aut ideis creata mens, vires exerit paulo efficaciores, ad alias, aliasque comparandas notiones rerum, quæ sunt connexæ, vel similes, vel etiam contrariæ, singulares & communes, ac magis minusque amplas: idque efficitur multiplici quodammodo facultate, quæ adest ampliatione, & imminutione, transferendo & accommodando, aggregatione & abstractione, comparatione & ratiocinio. Ad divina cum adsurgitur, ducta ab effectibus argumentatione, duplex alia præsto est facultas, adfirmatio, & remotio: quarum altera Deo adtribuimus perfectiones omnes, quas inesse creaturis deprehendimus: simulque alterius ope a Deo removemus creaturarum imperfectiones. Rem hanc plerique illustres Philosophi diligentissime exequuntur. De longo latoque admonere præstat, quod Angelos inter, ac homines intercedit discrimen: nam istis imperfecta ratiocinatio convenit, qua ab ignotis ad notoria procedimus; perfectior illis adsciscitur discursus, quem *virtualem* appellant, absque actuum multiplicitate. Et hæc satis innuere hoc loco.

Illud est firmissime tenendum, naturalem creatarum mentium illam esse cognitionem, cujus principium, aut lumen sumitur ex ipsis creatis mentibus, vel ex rebus sensibilibus: adeoque naturalem rerum aliarum, ac Dei creatoris cognitionem commensum habere cum rebus ipsis creatis, quibus nativum lumen hauritur. Rem in hominibus explanat Sanctus Thomas Part. I. Qu. lxxxiv. Art. 7. ad 3. *Incorporea*, inquiens, *quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata. Sicut veritatem*, (quæ non est sensibilis,) *intelligimus ex consideratione rei* (sensibilis,) *circa quam veritatem speculamur. Deum autem cognoscimus, ut Dionysius dicit, ut causam, per excessum* (supra res corporeas, & sensibiles, atque creatas,) *& per remotionem* (imperfectionum, quæ rebus corporeis, & sensibilibus, & creatis insunt.) *Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus, nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia*. Breve documentum habes, quod exemplis, aptisque animadversionibus amplificatum in latissimos redegere tractatus Philosophi.

Cum hæc sit naturalis ratio mentis cujusque creatæ, jam facili negotio expediri altera quæstio potest, quæ rationis naturalis vires investigat, cum circa Deum, ac ea quæ Dei sunt versatur. Quæstionem dirimit in homine S. Thomas Capite iii. citato: *Intellectus nostri secundum modum præsentis vitæ*, inquiens, *cognitio a sensu incipit: & ideo* (Deus,) *& ea quæ in sensum non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur quid sit, cum sint effectus virtutem causæ non adæquantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quod est, & alia hujusmodi, quæ oportet attribui primo principio*. Angelica naturalis cognitio Dei perfectior; at neque ipsa penitius intro-

Digitized by Google

troſpicere Deum poteſt. Thomæ accipe verba ibidem : *Cognoſcit quidem Angelus Deum ex nobiliori effectu, quam homo : quanto ipſa ſubſtantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, eſt dignior rebus ſenſibilibus, ac etiam ipſa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem aſcendit .... Non autem naturali cognitione Angelus de Deo cognoſcit, quid eſt : quia & ipſa Subſtantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, non eſt effectus virtutem cauſæ adæquans.* Certiſſimam theſim in Angelo & in homine aliis verbis Thomas illuſtrat eodem in Libro Capite VIII. *Res quidem ſenſibiles,* (& creatæ) *ex quibus humana,* (& alia creata quæcumque) *ratio principium ſumit, aliquale veſtigium in ſe divinæ imitationis retinent, videlicet quod ſunt, & bonæ ſunt : ita tamen imperfectum, quod ad declarandam ipſius Dei ſubſtantiam omnino inſufficiens invenitur. Habent enim effectus ſuarum cauſarum ſuo modo ſimilitudinem, cum agens agat ſibi ſimile ; non tamen effectus ad perfectam agentis ſimilitudinem ſemper pertingit. Humana igitur,* (& creata) *ratio ad cognoſcendam.... divinam ſubſtantiam, ita ſe habet, quod ad eam poteſt aliquas veras ſimilitudines colligere : quæ tamen non ſufficiunt ad hoc .... quod per ſe intellecta comprehendatur, aut percipiatur cujuſmodi eſt in ſe.*

Ideas innatas invexit olim Philoſophia Platonica, quam Carteſius demum inſtauravit. Imo Eſſentiam divinam Nicolaus Malebranchius ſtatuit, quæ menti creatæ unita ſeipſam utcumque intuendam exhibeat, ac rerum creatarum ſit archetypa idea. Hinc lumen, (reponat quiſpiam,) quo mens creata cognoſcit, aut cognitionis principium ab hiſce innatis ideis, vel etiam ab Eſſentia divina deſumitur. Quidni ultra limites, quos conſtituimus, ſeſe protendere vires creatæ mentis valeant ? Id ſane repoſuerim ego, non eſſe eorum conſilium, qui hujuſmodi ideas invexerunt. Creatam mentem intima conſcientia ſeipſam noſſe, fatentur illi : & hinc ſine dubio cognitionis illius principium ſumitur, quæ naturalis eſt, ac appellatur. Itaque quidquid ideæ innatæ, aut ipſa divina Eſſentia exhibeant ac repræſentent, id omne exhibeatur oportet ac repræſentetur, ad efficiendam naturalem cognitionem, cum quodam commenſu ad naturam & modum ipſius creatæ mentis, ex qua naturalis ejuſdem cognitionis hauritur lumen, ſumiturque principium. Quid enim eſt v. g. ens perfectiſſimum, quod menti obverſatur, niſi res quædam, a qua imperfectiones removemus quas novimus : & in quam perfectiones omnes refundimus, quas in creaturis deprehendimus ? Quid eſt etiam infinitum, niſi quod per additionem partium, aut perfectionum ita concipimus, ut eadem in additione finis non innoteſcat ? Si quid amplius denique Philoſophi velint, involuta & confuſa entis perfectiſſimi & infiniti notio fuerit, quam evolvi & explicari oporteat, facta cum rebus ſenſibilibus creatiſque comparatione. Quo pacto *inſitam* nobis Thomas docet I. p. Quæſt. II. Art. II. ad 1. notionem Dei *in aliquo communi*, ſub *quadam confuſione*, v. g. *beatitudinis*.

Conſectarium, quod ex his documentis fluit, his proponitur verbis a S. Tho-

Digitized by Google

S. Thoma ibidem: *Sunt igitur intelligibilium divinorum quædam, quæ humanæ rationi ſunt pervia, quædam vero, quæ omnino vim humanæ rationis excedunt.* Utramque Paulus Apoſtolus divinarum veritatum claſſem diſtinguit: docetque naturæ vires ad alteram attingendam pares, impares ad alteram. Ad primum genus pertinent, quæ ſequuntur verba ad Romanos capite 1. verſ. 19. *Quod notum eſt Dei*, (ſive quod lumine naturali noſci de Deo poteſt,) *manifeſtum eſt in illis* (Gentilibus:) *Deus enim illis manifeſtavit.* Quo fiat modo naturalis hæc manifeſtatio, ediſſeritur verſ. 20. *Inviſibilia enim ipſius, a creatura mundi, per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur, ſempiterna quoque ejus virtus, & divinitas.* Naturalem Dei cognitionem docet Apoſtolus, originem ſumere *a creatura mundi*, vel *per ea quæ facta ſunt:* quatenus rerum conditarum notiones, aut perceptiones, aut ideæ, quæ miniſterio ſenſuum, ac mentis reflexione in ſeipſam, comparatæ nobis inſunt, non modo res ipſas conditas repræſentant; ſed mentem quoque excitant, ut in notitiam adſurgat Creatoris.

Genus alterum *divinorum intelligibilium*, quæ omnino vim humanæ aut creatæ mentis excedunt, verba Apoſtoli indicant in Epiſtola I. ad Corinthios capite 11. verſ. 7. & 9. *Loquimur Dei Sapientiam*, (Trinitatem perſonarum, Incarnationem Filii Dei, Deum videndum in futura vita ſicuti eſt.) *Scriptum eſt enim* (Iſaiæ capite 64. verſ. 4.) *quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis aſcendit, quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum.* Hæc vero verſ. 10. *Nobis revelavit Deus per Spiritum ſuum.* Cur per Spiritum ſuum? *Spiritus enim omnia ſcrutatur, etiam profunda Dei.* Hæc igitur profunda Dei, nonniſi Spiritus ejus manifeſtare poteſt. Aptiſſimum accipe exemplum verſ. 11. *Quis enim hominum ſcit quæ ſunt hominis, niſi ſpiritus hominis, qui in eo eſt? Ita & quæ Dei ſunt, nemo cognovit, niſi Spiritus Dei.* Secreta cordis humani, nonniſi abs ſpiritu hominis, qui novit ea, manifeſtantur. At *profunda Dei*, non ſolum arcana voluntatis ejus libera decreta, verum etiam ipſa Dei natura, & ejus attributa, cujuſmodi ſunt in ſe, ſi comparentur ad naturalem creatæ mentis cognitionem, quæ ſumitur ex iis quæ facta ſunt, inter ſecreta computari debent, quæ nonniſi a Spiritu Dei, qui novit ea, manifeſtari ac revelari poſſunt.

2. Dantur ergo profunda Dei, dantur veritates ad Deum pertinentes, quas nativæ creatarum mentium vires attingere non valent. Opus eſt revelatione Spiritus Dei. Num hæc repugnet Divina revelatio? Ipſa per ſeſe ſpectata contradictionem involvit, exhibetque nullam. Neque præterea contradictorium aut impoſſibile eſt, produci a Deo ſonos in aere, aut motus in organo auditus excitari, aut ſigna quædam alia conſpicienda præberi, aut imprimi perceptiones in anima, ut hiſce modis veritates innoteſcant hominibus, quas ipſis manifeſtare Deo placuerit.

Hæc vero Supremi Numinis bonitatem, & Sapientiam maxime decet revelatio: plurimaſque hominibus utilitates affert. Aptiſſimas hujuſmodi utilitatum, ac decentiæ rationes accumulant, qui divinæ revelationis, ac

Re-

Digitized by Google

Religionis revelatæ vindicias egerunt. Illas omnes compendio collectas profert Aquinas capite v. Adſurgit enim deſiderium hominis *ad altius bonum, quam quod experiri in præſenti vita poſſit humana fragilitas*: homineſque *a ſenſibilium delectationibus* eo validius *ad honeſtatem perducuntur*, quod *eſſe alia bona his ſenſibilibus potiora* noverit; *quorum guſtu multo ſuavius qui vacant activis, vel contemplativis virtutibus, delectantur*. Imo etiam *verior Dei cognitio* habetur: *tunc enim ſolum vere Deum cognoſcimus, quando ipſum eſſe credimus ſupra id omne, quod de Deo cogitari ab homine poſſibile eſt*, cum ſane *naturalem hominis cognitionem Divina ſubſtantia excedat*. Hinc firmatur *in homine opinio*, quæ divinam deceat infinitam excellentiam. Accedit *præſumptionis repreſſio, quæ eſt mater erroris. Sunt enim quidam tantum de ſuo ingenio præſumentes, ut totam naturam divinam ſe reputent ſuo intellectu poſſe metiri: æſtimantes ſcilicet, totum eſſe verum quod eis videtur, & falſum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac præſumptione humanus animus liberatus, ad modeſtam veritatis inquiſitionem perveniat; neceſſarium, vel conveniens, & utile fuit, homini proponi quædam divinitus quæ omnino intellectum ejus excederent*. Quid? Quod *rerum nobiliſſimarum cognitio, quantumcumque imperfecta, maximam perfectionem animæ confert*: unde *quamvis ea, quæ ſupra rationem ſunt, ratio humana plene capere non poſſit; tamen multum ſibi perfectionis aquiritur, ſi ſaltem eadem qualitercumque teneat fide.*

Hiſce præcipue argumentis nobile ingenium Thomæ agebat, ut divinis attributis conſonam, nobiſque maxime utilem, ſuaderet revelationem, qua Supremum Numen veritates divinas, quæ nexum neceſſarium, aut ſufficientem non habent cum iis quæ facta ſunt, neque per ea quæ facta ſunt innoteſcere poſſunt, voluerit, ſicuti poterat, proponere ac manifeſtare. Præſto ſunt etiam & decentiæ & utilitatis rationes, ut eadem divina revelatio ad eas quoque protenderetur veritates, quæ humanæ rationis inquiſitioni perviæ dicuntur. Quarto ejuſdem Libri primi præcedente Capite rem hanc illuſtrat Sanctiſſimus Doctor. Si namque veritates id genus naturali dumtaxat rationi inquirendæ relinquuntur, ſequeretur quod *paucis hominibus Dei cognitio ineſſet. Plurimi propter complexionis indiſpoſitionem* minus apti ſunt ad ſciendum: impediuntur alii *neceſſitate rei familiaris*; quominus *otio contemplativæ inquiſitionis* potiri queant, *ut ad ſummum faſtigium humanæ cognitionis pertingant, Dei ſcilicet*, ejuſque attributorum, notitiam. Laborant alii *pigritia*, qua renuunt *magnos* adſumere *labores ſtudii*, ſine quibus *ad prædictæ veritatis inquiſitionem perveniri non poteſt*. Vel *illi* præterea, qui *ad ejuſdem veritatis cognitionem aut inventionem pertingerent*, vix *poſt longum tempus* id adſequerentur, tum *propter hujuſmodi veritatis profunditatem*, tum propter neceſſarium multiplicium cognitionum prævium apparatum, tum *propter paſſionum motus*, quibus anima commota *non eſt apta ad tam altæ veritatis cognitionem*. Quid ergo? *Remaneret humanum genus in maximis ignorantiæ tenebris: cum Dei cognitio, quæ ho-*

Digitized by Google

homines perfectos & bonos facit, nonnisi quibusdam paucis, & his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret.

Neque prætereas, *quod investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus in judicando, & phantasmatum permixtionem.* Hinc facillime accideret primo, *quod apud multos in dubitatione remanerent ea, quæ sunt verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant: præcipue cum videant, a diversis, qui Sapientes dicuntur, diversa doceri.* Contingeret etiam *inter multa* scilicet *vera quæ demonstrantur, immisceri aliquando falsum; quod equidem non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quæ interdum demonstratio reputatur.* Hisce vitiis, & absurdis tota scatet Veterum Gentilium Philosophia, quæ divinas veritates, cæteroqui pervias lumini naturali, aut minime adsecuta est, aut erroribus & commentis turpissimis immixtas proponit. *Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis exhiberi hominibus;* ut *sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes fieri, absque dubitatione, & errore.*

Jam collige, *intelligibilium divinorum* alia distingui oportere, quæ nativum rationis creatæ lumen per sese spectatum non excedunt: alia vero, quæ nonnisi gratuito divinæ revelationis favore innotescere possunt. Qua in re labi nonnullos animadverto inter Heterodoxos Religionis revelatæ vindices, qui necessariam ac utilem hominibus revelationem divinam vindicantes, argumentum sumunt veluti præcipuum ex eo corruptionis & ignorantiæ statu, in quo nasci homines experimur. At splendidum, ac vegetum, & efficax fuerit nativum creatæ mentis lumen: sunt absque dubio veritates, ad Deum pertinentes, quæ illud omnino excedunt.

3. Divinæ revelationis, quæ utriusque generis veritates divinas patefaciat, possibilitas innotescit, decentia, utilitas. An se, suaque, sive humanæ rationi pervia per ea quæ facta sunt, sive rationis humanæ perquisitionem omnem excedentia, detegere ac revelare voluerit Supremum Numen, quæstio facti est. Hujusce Revelationis exstantiam, revelatæque Religionis veritatem adserunt Hebræi, & Christiani: Librosque proferunt ex divina, ut ajunt, inspiratione conscriptos, qui divinam complectuntur revelationem; divinas nempe veritates fide tenendas, cultum peculiarem exhibendum Deo, moresque hominum in ordine naturali, & in ordine superiori gratiæ componendos.

An argumenta præsto fuerint, quæ Deum hæc voluisse omnia revelare suadeant prudenti cordatoque cuique? Plurima sunt, ac luculentissima, quæ rei conditio patitur: quibus nempe quæstiones, quæ facti alicujus exstantiam vocant ad examen, felicius ac solidius expediri unquam possunt. Pro sua virili rem agit accuratissime S. Thomas Capite VI. ubi ea doctrinæ semina spargit omnia, quæ postea Viri docti evolventes, ac declarantes, & amplificantes, latissimas adornarunt apologias adversum impios Divinæ Revelationis, Revelatæque Religionis hostes.

Integrum affero textum. „ Divina Sapientia ad confirmandum ea, quæ natu-

Digitized by Google

„ naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit quæ totius na-
„ turæ superant facultatem: videlicet in *mirabili curatione* languorum,
„ *mortuorum suscitatione*, cælestium corporum *mirabili immutatione*: &
„ quod est mirabilius, *humanarum mentium inspiratione*, ut idiotæ &
„ simplices, dono Spiritus Sancti repleti, summam sapientiam & facun-
„ diam in instanti consequerentur. " Sed illud animadversione digniſſi-
„ mum: „ prædictæ probationis efficaciam, *non armorum violentia*, non
„ *voluptatum permissione*; & quod est mirabiliſſimum, *inter persecuto-*
„ *rum tyrannidem*, innumerabilem turbam, non solum simplicium, sed
„ etiam *sapientissimorum hominum*, ad fidem Christianam convocavisse.
„ Quid est vero hæc fides Christiana? Illa nempe: „ in qua *omnem hu-*
„ *manum intellectum excedentia* prædicantur, *voluptates carnis* cohiben-
„ tur, & omnia quæ in mundo sunt, *haberi contemptui* docentur: *qui-*
„ *bus animos mortalium assentiri* & maximum miraculum est, & mani-
„ festæ divinæ inspirationis opus, ut contemptis visibilibus sola invisibilia
„ cupiantur. " Quonam vero modo hæc acciderint, quæ nemo excogi-
„ tasset? „ Hoc autem non *subito*, neque *casu*, sed *divina dispositione*
„ factum esse, manifestum est, ex hoc quod hoc se facturum *multis an-*
„ *te Prophetarum prædixit oraculis*: quorum libri penes nos in venera-
„ tione habentur, utpote nostræ fidei testimonium adhibentes. " Inquies
fortasse, signa & portenta afferri, quæ sub oculos nostros non cadunt.
Nonne vero „ hæc *tam mirabilis* mundi conversio ad fidem Christianam,
(quam oculis intuemur,) indicium certissimum fuerit *præteritorum signo-*
„ *rum*, ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum *in suo effectu* appareant
„ evidenter? Esset autem *omnibus signis mirabilius*, si ad credendum *tam*
„ *ardua*, ad operandum *tam difficilia*, ad sperandum *tam alta*, mundus
„ *absque mirabilibus signis* inductus fuisset *a simplicibus*, *& ignobilibus*
„ hominibus: quamvis non cesset Deus, etiam nostris temporibus, ad con-
„ firmationem fidei per Sanctos suos miracula operari. "

Paucis collecta habes argumenta omnia, quæ adduci unquam possint, ac debeant ad hanc facti quæstionem dirimendam: num se Deus, suaque hominibus immediata revelatione manifestaverit? Argumenta intelligo omnia: *insita* alia, quæ ex ipsis Doctrinæ revelatæ characteribus ducuntur: alia *adscititia*, *& extranea*, quæ depromi solent ex illorum conditione, qui se divinitus inspiratos præferebant, ex editis miraculis, ex Prophetiarum eventu, conversione mundi, Religionis propagatæ modo, persecutorum tametsi furentium imbecillitate, constantia Martyrum, ac perenni omnium sæculorum testimonio. Innumeræ prostant elegantissimæ, ac robustæ Vindiciæ, quibus hoc argumentum Viri illustres, veteres, & recentes illustrant, in arenam descendentes adversum Divinæ revelationis hostes: nihil vero dictum, nihil præclariſſimis eorum in Dissertationibus propositum, quod noster Aquinas non delineaverit. Perenne omnium sæculorum testimonium memoravi; ut inde pateat, non solum jus divinum, quod veritates nativum creatæ mentis lumen excedentes complectitur, genuinis traditionibus confirmari debere, tamquam aptissimis argumentis; verum jus etiam

Digitized by Google

etiam ipſum naturale, utpote a Deo quoad plurimas veritates per ſeſe nativo lumini pervias revelatum, earumdem traditionum auctoritate, & populorum conſenſu exponi & illuſtrari maxime poſſe, ac debere.

4. Inconcuſſam hujuſmodi argumentorum vim attenuare nituntur impii: tum primo exemplum objicientes falſæ Religionis vel Gentilium, vel Mahometis, longe lateque propagatæ: tum præterea Myſteria fidei noſtræ, veluti rationi adverſa, cæteriſque veritatibus quæ naturali innoteſcunt lumine, contraria traducentes. Nullum non movent lapidem Deiſtæ, ut hæc argumenta duo exaggerent: quorum vim, ſi qua eſt, pro virili agunt Chriſtiani Scriptores doctiſſimi, ut elidant ac profligent. Labores eorum, ac præſtantiſſima edita opera nemo ſatis commendaverit; ſed in hanc meſſem auſpicatiſſimo jam falcem ſuam miſerat Aquinas.

Quid enim Mahometem, ejuſque Religionem obtrudis? Hic *alia via proceſſit*, inquit Aquinas eodem in Libro primo, eodemque Cap. VI. „ *Carnalium voluptatum promiſſis*, ad quarum deſiderium carnalis concupiſcentia inſtigat, populos illexit. *Præcepta* etiam tradidit *promiſſis conformia*, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu eſt a „ carnalibus hominibus obediri. *Documenta* etiam veritatis non attulit, „ niſi quæ *de facili* a quolibet mediocriter ſapiente, *naturali ingenio*, „ cognoſci poſſint. Quin potius vera quæ docuit, *multis fabulis, & falſiſſimis doctrinis* immiſcuit. *Signa* etiam non adhibuit, *ſupernaturaliter* „ facta: quibus ſolum divinæ inſpirationi conveniens teſtimonium adhibetur; dum operatio viſibilis quæ non poteſt eſſe niſi divina, oſtendit „ Doctorem veritatis inviſibiliter inſpiratum. Sed dixit, ſe *in armorum* „ *potentia* miſſum: quæ ſigna etiam latronibus, & tyrannis non deſunt. „ Ei etiam non aliqui ſapientes in rebus divinis, & de divinis & humanis exercitati, a principio crediderunt; ſed *homines beſtiales*, in deſertis „ morantes, omnis doctrinæ divinæ prorſus ignari: per quorum multitudinem alios, *armorum violentia*, in ſuam legem coegit. Nulla etiam „ *divina oracula* præcedentium Prophetarum ei teſtimonium perhibent: „ quin potius quaſi omnia Veteris & Novi Teſtamenti documenta, *fabuloſa narratione*, depravat, ut patet ejus legem inſpicienti. Unde *aſtuto* „ *conſilio*, libros veteris & novi Teſtamenti, ſuis ſequacibus non reliquit „ legendos, ne per eos falſitatis argueretur. " Opera perlege, quæ contra Alcoranum plurima, ac ſolidiſſima prodiere: quæ Viri doctiſſimi amplo verſant tractatu argumenta, ad hæc ab Aquinate propoſita capita redigi omnia, proprio experimento conſtabit.

Pari convellitur rationum vigore Religio, aut ſuperſtitio gentium. Tota innititur incertis, & fallacibus hominum traditionibus: quas ab ignorantia, aut errore, aut prava affectione animi, aut fraude doloque invectas, probari & evinci poteſt. Vitia probantur, ac turpitudines in diſciplina morum: eademque vel ipſis hominibus indigna, Deo Diiſque attribuuntur. Numina ſuprema plura, atque inter ſe adverſa multiplicantur: ac debitus uni Deo cultus transfertur in homines, in ſidera, in elementa, in vilia naturæ & hominum opera. Deque Deo, ejuſque attributis, ſi quæ

Digitized by Google

veritates, erroribus putidiſſimis immixtæ proponuntur. Summa hujuſce rei Capita innuo, quæ ipſe Thomas in Operis, quo de agimus, decurſu uberius pertractat; eademque, non alia, amplificarunt alii.

5. Myſteria fidei chriſtianæ pugnare contra rationem, contendunt poſtremo Religionis revelatæ hoſtes, minime abnuit Petrus Bælius. Impium illorum conſilium eſt, ut Myſteria fidei, ſicuti rationi adverſa, ita tamquam falſa & commentitia rejiciant. Ea mente rationis pugnam cum fide admittere ſe, profitetur Bælius, ut ipſius fidei triumphos de proſtrata ratione canat. Hanc illum ſimulaſſe pietatem, graviſſima ſuſpicio eſt: ac illud etiam impium ipſi conſilium inſediſſe, ut fidei, quam ait rationi obſiſtere non valere, vanitatem obtruderet nihil tale cogitantibus.

Utramque pugnam validiſſime pugnavit Sanctus Thomas Aquinas. Contra Bælium eſt, quæ conſtituta Capite VII. theſis legitur his verbis: *Quamvis prædicta veritas fidei chriſtianæ capacitatem humanæ rationis excedat; hæc tamen quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati* (fidei chriſtianæ) *contraria eſſe non poſſunt*. Naturales veritates intellige, quas mens creata cognoſcit lumine ex iis hauſto, quæ facta ſunt, ſive ex reflexione ſui ipſius, ſive ex rerum ſenſibilium perceptione. Aliæ ſunt, quæ vocibus rite expoſitis intimum ac immediatum exhibent nexum ſubjecti & attributi: aliæque, quæ ratiocinio colliguntur. Ad hanc poſteriorem claſſem pertinent veritates aliquæ divinæ, quæ ex effectibus notæ fiunt, ſupremi principii exſtantia, virtus ejus omnipotens, ac alia attributa quæ ſupremo principio conveniunt. Myſteria fidei chriſtianæ pertinent ad Deum, minime per ea quæ facta ſunt cognitum, ſed ad ipſum cujuſmodi eſt in ſe: quo ipſum modo ratio naturalis conſpicere non valet, cum nullus effectus naturalis ipſum adæquet; neque ullum, aut ſufficientem, qui appareat, nexum exhibeat, ut inde ad ipſum, cujuſmodi eſt in ſe, cognoſcendum adſurgat.

Utraſque veritates admittit Bælius. Pugnam inter utraſque exerceri, contendit ille, pernegat Aquinas: quod his evincit argumentis. Ac primo, *quæ naturaliter rationi ſunt inſita*, ſive illa per evidentem demonſtrationem nota fiant, ſive immediatum ſubjecti nexum cum attributo offerant, *veriſſima eſſe conſtat: in tantum ut nec ea eſſe falſa, ſit poſſibile cogitare*. Atqui vero *neque id quod fide tenetur, cum tamen evidenter divinitus confirmatum ſit*, (ſive cujus revelatio divina eo innoteſcat genere argumentorum, quæ num. 3. allata ſunt,) *fas eſt credere eſſe falſum*: quod etiam aut vera, aut ſimulata pietate ductus, fatetur Bælius. Hinc *igitur, quia ſolum falſum vero contrarium eſt, ut ex eorum definitionibus inſpectis manifeſte apparet; impoſſibile eſt, illis principiis quæ ratio naturaliter cognoſcit, prædictam veritatem fidei eſſe contrariam*.

Ratio ſequitur alia, aptiſſimo exemplo illuſtrata. Namque *illud idem*, inquit Aquinas, *quod inducitur in animam diſcipuli a docente*, ipſa *Doctoris ſcientia continet, niſi doceat ficte: quod de Deo nefas eſt dicere*. Atqui *principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus eſt indita, cum ipſe Deus ſit auctor noſtræ naturæ*; ac rationem indiderit, quæ ve-

Digitized by Google

veritates nonnullas per ſeſe claras immediate cognoſcit, aliaſque præterea lumine priorum colluſtratas. Itaque *hæc principia*, (omneſque veritates quas naturales appellamus,) *etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur* adverſatur *principiis*, ac veritatibus *hujuſmodi*, *eſt divinæ Sapientiæ contrarium. Non igitur a Deo eſſe poteſt. Ea igitur, quæ ex revelatione divina per fidem tenentur, non poſſunt naturali cognitioni eſſe contraria.*

Tertium profert Sanctus Thomas momentum rationis: *Contrariis rationibus*, inquiens, *intellectus noſter ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariæ cognitiones nobis a Deo immitterentur*, (naturali pervia lumini altera, & altera revelationis lumine innixa;) *ex hoc a veritatis cognitione intellectus noſter impediretur: quod a Deo eſſe non poteſt.* Bælianum monſtroſum commentum de fidei pugna cum ratione, luculentioribus argumentis nemo exploſit umquam. Hinc vero colligendum Thomas docet: Quæcumque argumenta contra fidei Myſteria ponantur: *hæc ex principiis primis naturæ inditis per ſe notis*, aliiſque ex veritatibus naturalibus, *non recte procedere*, *nec demonſtrationis vim habere: ſed vel eſſe rationes probabiles*, & apparentes, *vel ſophiſticas: & ſic ad ea ſolvenda locum relinqui.*

6. Veriſſima fatebatur Bælius fidei chriſtianæ myſteria, & nihilominus cum naturali ratione pugnare: pugnam hanc, quam putant, adſumunt loco principii Deiſtæ, ut inde conficiant, eadem myſteria falſa eſſe. Fidem inter, ac rationem oſtendit Aquinas, pugnam exerceri nullam: unde principium ſtatuit, quo impios refellat, myſteriorum ac revelationis veritatem inficiantes. Præter divina intelligibilia, quæ naturali rationi ſunt pervia, alia docet diſtingui oportere, quæ naturali quidem rationi non adverſantur, ſunt attamen ſupra rationem. Diſerte ait ille Capite III. *aliqua intelligibilium divinorum* dari, *quæ humanæ*, creatæque cujuſque *rationis penitus excedunt ingenium*: & Capite VII. *veritati fidei*, tametſi *humanæ* & creatæ *rationis capacitatem excedenti, non eſſe tamen contrarias* ſive primas, ſive inde illatas, *veritates rationi naturali* pervias.

Id veritatum genus pertinet ad Deum, cujuſmodi eſt in ſe. Atqui notitiam Dei, cujuſmodi eſt in ſe, viribus nativis obtinere non valet mens creata. Nativum ejus lumen ſubminiſtrant ea, quæ facta ſunt: creata ſcilicet ipſa mens, quæ per intimam conſcientiam ſe novit, ac ſenſibilia quæque hauſta per ſenſus. Hæc vero, utpote effecta a Deo producta, ducunt in ejuſdem cognitionem, tamquam primæ cauſæ: at eadem, utpote cauſæ virtutem non adequantes, ducere non poſſunt in ejuſdem, cujuſmodi eſt in ſe, notitiam adæquatam. Hæc omnia Thomas locis jam memoratis: quibus efficitur, intelligibilia divina dari veriſſima ſupra naturam.

Eorumdem intelligibilium veluti duæ diſtinguuntur claſſes. Sunt alia, quæ neceſſarium nexum non habent cum natura: ſed ea tamen cum naturali rerum ordine Deo placuit pro ſuæ Sapientiæ conſilio, pro ſuæque voluntatis nutu colligare. Præſto exempla ſuppetunt in Unione hypoſtatica, in originalis peccati propagatione, in Redemptione mundi per Jeſum

Digitized by Google

Chriſtum, hominum adoptione in filios Dei, hereditate æterna, quæ eſt viſio clara in patria. Sunt alia vero, quæ nexum habent cum natura, ſeu cum effectis, quæ naturalia appellamus: qui tamen nexus rationi naturali non apparet. V. g. inter conditas creaturas, treſque Sanctiſſimæ Trinitatis perſonas nexus eſt neceſſarius, qualis cauſam inter & effectum intercedit; cum tres divinæ perſonæ creationis opus, & aliud quodlibet ad extra ſimul peragant. Nexus attamen rationi naturali non apparet: quippe quæ ab effectis quidem virtutem ac omnipotentiam colligit ſupremi conditoris; tribus tamen virtutem hanc & omnipotentiam, unam eamdemque, abſque diviſione ac diverſitate, ineſſe divinis perſonis nec utique novit, neque noſſe valet.

Cur ergo ratio naturalis, quæ veritates hujuſmodi, ſe conſulta, perſpectas habere nequit, eaſdem negaverit aut in Deo dari, aut revelari a Deo poſſe, aut revelatas non eſſe, utpote commentitias? Ac primo *rerum ipſarum ſenſibilium plurimas nos proprietates ignoramus*, (verba ſunt Sancti Thomæ ibidem Capite III.) *earumque proprietatum, quas ſenſu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non poſſumus*. Hanc mentis creatæ circa res ipſas naturales imbecillitatem ampliſſimo tractatu patefaciunt alii. Hunc *defectum in rebus cognoſcendis* Aquinas noſter paucis indicat: quem, inquit, *quotidie experimur*. An ergo vividiores, tutioreſque vires habeat ratio noſtra ad ea, quæ Dei ſunt perſcrutanda?

Imo *multo amplius illius excellentiſſimæ ſubſtantiæ, quæ omnia tranſcendit intelligibilia, inveſtigare humana ratio non ſufficit*. Cur ergo revelata myſteria, ad excellentiſſimam ſubſtantiam, quæ omnia tranſcendit, pertinentia, eo quod ea ſatis non capis, neque rationes eorum compertas habes, veluti commentitia rejeceris? Imo divinæ ſubſtantiæ ſupra naturam creatam omnem exceſſus id neceſſario expoſcit, ut vires in natura non ſuppetant, quæ ipſam cujuſmodi eſt in ſe adſequantur, aut ea quæ de ipſa cujuſmodi eſt in ſe enunciari poſſunt, attingere valeant. Mirum denique & abſurdum foret, ſi divina ſubſtantia ita creatæ mentis nativo lumini innoteſceret, ut nihil de ſe, ſuiſque profundis poſſet hominibus & Angelis patefacere Deus gratuito revelationis beneficio, quod ipſis non penitus compertum perſpectumque eſſet.

Habet ratio naturalis, inquis, argumenta contra fidei myſteria. Habet ſcilicet *rationes apparentes*, reponit Aquinas, *vel ſophiſticas, ad quas ſolvendas locus relinquitur*: quod ipſe Thomas egregie, & uberrime præſtitit in hoc adverſum Gentes Opere, in aliis paſſim. Hæc ſunt vero quæ ſcripſit ille in eo, quod verſamus, graviſſimo Religionis negotio. Hæc eadem, non plura, præſtant, dilatant, amplificant ſuis in Apologiis illuſtres doctique Viri, qui egregias revelationis divinæ, revelatæque Religionis vindicias egerunt.

IN-

Digitized by Google

INDEX

LIBRORUM, ET CAPITUM

Quæ in hoc primo volumine continentur.

DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES LIBER PRIMUS.

Cap. 1. QUod ſit officium ſapientis.
Cap. 2. Quæ ſit in hoc opere auctoris intentio.
Cap. 3. Quod in his quæ de Deo confitemur, duplex eſt veritatis modus.
Cap. 4. Quod veritas divinorum ad quam naturalis ratio pertingit, convenienter hominibus credenda proponitur.
Cap. 5. Quod ea quæ ratione inveſtigari non poſſunt, convenienter fide tenenda hominibus proponuntur.
Cap. 6. Quod aſſentire his quæ ſunt fidei, non eſt levitatis, quamvis ſupra rationem ſint.
Cap. 7. Quod veritati fidei chriſtianæ non contrariatur veritas rationis.
Cap. 8. Qualiter ſe habeat humana ratio ad veritatem fidei primam.
Cap. 9. Ordo, & modus procedendi in hoc opere.
Cap. 10. De opinione dicentium, quod Deum eſſe, demonſtrari non poteſt, cum ſit per ſe notum.
Cap. 11. Reprobatio præmiſſæ opinionis, & ſolutio rationum præmiſſarum.
Cap. 12. De opinione dicentium, quod Deum eſſe, demonſtrari non poteſt, ſed ſola fide tenetur.
Cap. 13. Rationes ad probandum Deum eſſe.
Cap. 14. Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis.
Cap. 15. Quod Deus ſit æternus.
Cap. 16. Quod in Deo non eſt potentia paſſiva.
Cap. 17. Quod Deus non eſt materia.
Cap. 18. Quod in Deo nulla ſit compoſitio.
Cap. 19. Quod in Deo nihil eſt violentum, neque præter naturam.
Cap. 20. Quod Deus non eſt corpus.
Cap. 21. Quod Deus eſt ſua eſſentia.
Cap. 22. Quod in Deo idem eſt eſſe, & eſſentia.
Cap. 23. Quod in Deo non eſt accidens.
Cap. 24. Quod divinum eſſe non poteſt deſignari per additionem alicujus differentiæ ſubſtantialis.
Cap. 25. Quod Deus non ſit in aliquo genere.
Cap. 26. Quod Deus non eſt eſſe formale omnium.
Cap. 27. Quod Deus non ſit forma alicuius corporis.
Cap. 28. Quod Deus eſt univerſaliter perfectus.
Cap. 29. Quomodo in rebus ſimilitudo ad Deum inveniri poteſt.

Cap.

Digitized by Google

Cap. 30. Quæ nomina in Deo poſſunt prædicari.
Cap. 31. Quod divina perfectio, & pluralitas nominum divinorum divinæ ſimplicitati non repugnat.
Cap. 32. Quod nihil de Deo, & aliis rebus univoce prædicatur.
Cap. 33. Quod ea quæ de Deo, & aliis rebus prædicantur, non dicuntur pure æquivoce.
Cap. 34. Quod quæ dicuntur de Deo, & creaturis, dicuntur analogice.
Cap. 35. Quod plura nomina dicta de Deo non ſunt ſynonyma.
Cap. 36. Quod propoſitiones quas intellectus noſter de Deo format, non ſunt vanæ.
Cap. 37. Quod Deus eſt bonus.
Cap. 38. Quod Deus eſt bonitas.
Cap. 39. Quod in Deo non poteſt eſſe malum.
Cap. 40. Quod Deus eſt omnis boni bonum.
Cap. 41. Quod Deus ſit ſummum bonum.
Cap. 42. Quod Deus eſt unus.
Cap. 43. Quod Deus eſt infinitus.
Cap. 44. Quod Deus eſt intelligens.
Cap. 45. Quod intelligere Dei eſt ſua eſſentia.
Cap. 46. Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per eſſentiam ſuam.
Cap. 47. Quod Deus perfecte intelligit ſe ipſum.
Cap. 48. Quod Deus primo, & per ſe ſolum ſe ipſum cognoſcit.
Cap. 49. Quod Deus cognoſcit alia a ſe.
Cap. 50. Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus.
Cap. 51. Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum ſit in intellectu divino.
Cap. 52. Rationes, quod hujuſmodi multitudo intelligibilium non eſt niſi in intellectu divino.
Cap. 53. Quomodo multitudo intellectorum ſit in Deo.
Cap. 54. Quomodo divina eſſentia una exiſtens ſit propria ſimilitudo, & ratio omnium intelligibilium.
Cap. 55. Quod Deus omnia ſimul intelligit.
Cap. 56. Quod in Deo non eſt habitualis cognitio.
Cap. 57. Quod cognitio Dei non eſt diſcurſiva.
Cap. 58. Quod Deus non intelligit componendo, & dividendo.
Cap. 59. Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium.
Cap. 60. Quod Deus eſt veritas.
Cap. 61. Quod Deus eſt puriſſima veritas.
Cap. 62. Quod divina veritas ſit prima: & ſumma veritas.
Cap. 63. Rationes volentium ſubtrahere a Deo cognitionem ſingularium.
Cap. 64. Ordo dicendorum circa divinam cognitionem.
Cap. 65. Quod Deus cognoſcit ſingularia.
Cap. 66. Quod Deus cognoſcit ea quæ non ſunt.
Cap. 67. Quod Deus cognoſcit ſingularia contingentia futura.
Cap. 68. Quod Deus cognoſcit motus voluntatis.
Cap. 69. Quod Deus cognoſcit infinita.
Cap. 70. Quod Deus cognoscit vilia.
Cap. 71. Quod Deus cognoſcit mala.
Cap. 72. Quod Deus ſit volens.
Cap. 73. Quod voluntas Dei ſit ejus eſſentia.
Cap. 74. Quod principale volitum Dei eſt divina eſſentia.
Cap. 75. Quod Deus volendo ſe, vult etiam alia.

Cap.

Digitized by Google

Cap. 76. Quod Deus uno actu voluntatis se, & alia velit.
Cap. 77. Quod volitorum multitudo non repugnat simplicitati divinæ substantiæ.
Cap. 78. Quod voluntas divina ad singularia bonorum se extendit.
Cap. 79. Quod Deus vult etiam ea quæ nondum sunt.
Cap. 80. Quod Deus, de necessitate vult suum esse, & suam bonitatem.
Cap. 81. Quod Deus non de necessitate vult alia a se.
Cap. 82. Rationes contra præmissa, & earum solutiones.
Cap. 83. Quod Deus vult aliquid aliud a se necessitate suppositionis.
Cap. 84. Quod voluntas Dei non est impossibilium secundum se.
Cap. 85. Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus.
Cap. 86. Quod divinæ voluntatis potest ratio assignari.
Cap. 87. Quod divinæ voluntatis nihil potest esse causa.
Cap. 88. Quod in Deo est liberum arbitrium.
Cap. 89. Quod in Deo non sunt passiones affectuum.
Cap. 90. Quod in Deo sit delectatio, & gaudium.
Cap. 91. Quod in Deo sit amor.
Cap. 92. Quod in Deo ponantur esse virtutes.
Cap. 93. Quod in Deo sunt virtutes quæ sunt circa actiones.
Cap. 94. Quod in Deo sint virtutes contemplativæ.
Cap. 95. Quod Deus non potest velle malum.
Cap. 96. Quod Deus nihil odit.
Cap. 97. Quod Deus est vivens.
Cap. 98. Quod Deus est sua vita.
Cap. 99. Quod vita Dei est sempiterna.
Cap. 100. Quod Deus est beatus.
Cap. 101. Quod Deus sit sua beatitudo.
Cap. 102. Quod divina beatitudo perfectissima est, omnemque aliam beatitudinem excedit.

LIBER SECUNDUS

Cap. 1. CONtinuatio sequentium ad præcedentia.
Cap. 2. Quod consideratio creaturarum utilis est ad fidei instructionem.
Cap. 3. Quod cognitio creaturarum valet ad destructionem errorum, qui sunt contra Deum.
Cap. 4. Quod aliter considerat de creaturis Philosophus, & aliter Theologus.
Cap. 5. Ordo dicendorum.
Cap. 6. Quod Deo competit esse aliis principium essendi.
Cap. 7. Quod potentia activa sit in Deo.
Cap. 8. Quod Dei potentia sit ejus substantia.
Cap. 9. Quod Dei potentia sit ejus actio.
Cap. 10. Qualiter potentia in Deo dicatur.
Cap. 11. Quod de Deo dicatur aliquid relative ad creaturas.
Cap. 12. Quod relationes dictæ de Deo ad creaturas, non sunt realiter in Deo.
Cap. 13. Quod relationes quibus Deus ad res alias refertur, non sunt res extra Deum existentes
Cap. 14. Quod multas relationes dici de Deo, non derogat simplicitati divinæ.
Cap. 15. Quod omnia quæ sunt, a Deo sunt.

Cap.

Digitized by Google

Cap. 16. Quod Deus ex nihilo produxit res in esse.
Cap. 17. Quod creatio non est motus, neque mutatio.
Cap. 18. Quod creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus, vel mutationis.
Cap. 19. Quod creatio est absque successione.
Cap. 20. Quod nullum corpus potest creare.
Cap. 21. Quod solius Dei est creare.
Cap. 22. Quod Deus sit omnipotens.
Cap. 23. Quod Deus non agit per necessitatem naturæ.
Cap. 24. Quod Deus per suam sapientiam agit.
Cap. 25. Qualiter Deus omnipotens dicatur quædam non posse.
Cap. 26. Quod divinus intellectus non coarctatur ad determinatos effectus.
Cap. 27. Quod divina voluntas ad determinatos effectus non arctatur.
Cap. 28. Qualiter in rerum productione debitum justitiæ invenitur.
Cap. 29. Qualiter in productione alicujus creaturæ potest debitum justitiæ inveniri in comparatione posterioris ad priorem.
Cap. 30. Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta.
Cap. 31. Quod non est necessarium creaturas esse ab æterno.
Cap. 32. Rationes probare volentium æternitatem mundi ex parte Dei acceptæ.
Cap. 33. Rationes ex parte creaturarum sumptæ.
Cap. 34. Rationes sumptæ ex parte factionis.
Cap. 35. Solutio rationum sumptarum ex parte Dei.
Cap. 36. Solutio rationum sumptarum ex parte rerum factarum.
Cap. 37. Solutiones rationum sumptarum ex parte factionis rerum.
Cap. 38. Rationes quibus conantur aliqui ostendere mundum non esse æternum, & solutiones earum.
Cap. 39. Quod distinctio rerum non est a casu.
Cap. 40. Quod materia non est prima causa distinctionis rerum.
Cap. 41. Quod distinctio rerum non est propter contrarietatem primorum agentium.
Cap. 42. Quod causa distinctionis rerum non est secundorum agentium ordo.
Cap. 43. Quod distinctio rerum non est per aliquem Angelum inducentem in materiam diversas formas.
Cap. 44. Quod distinctio rerum non processit ex meritorum, vel demeritorum diversitate.
Cap. 45. Quæ sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem.
Cap. 46. Quod oportuit ad perfectionem universi esse aliquas naturas intellectuales.
Cap. 47. Quod substantiæ intellectuales sunt volentes.
Cap. 48. Quod substantiæ intellectuales sunt liberi arbitrii.
Cap. 49. Quod substantia intellectualis non sit corpus.
Cap. 50. Quod substantiæ intellectuales sunt immateriales.
Cap. 51. Quod substantiæ intellectuales non sunt formæ materiales, sed subsistentes.
Cap. 52. Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse, & quod est.
Cap. 53. Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus, & potentia.

Cap.

Digitized by Google

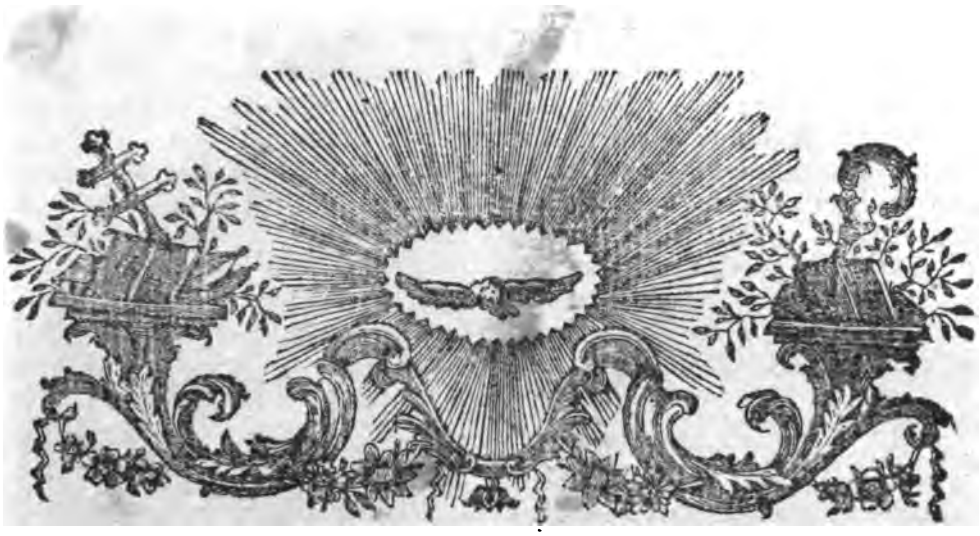
Cap. 54. Quod non eſt idem compoſitio ex materia & forma, & ex ſubſtantia & eſſe.
Cap. 55. Quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt incorruptibiles.
Cap. 56. Utrum ſubſtantia intellectualis poſſit corpori uniri, & per quem modum.
Cap. 57. Poſitio Platonis de unione animæ intellectualis ad corpus.
Cap. 58. Quod nutritiva, & ſenſitiva, & intellectiva non ſunt in homine tres animæ.
Cap. 59. Quod intellectus poſſibilis hominis non eſt ſubſtantia ſeparata.
Cap. 60. Quod homo non ſortitur ſpeciem per intellectum paſſivum, ſed per intellectum poſſibilem.
Cap. 61. Quod prædicta poſitio eſt contra ſententiam Ariſtotelis.
Cap. 62. Contra opinionem Alexandri de intellectu poſſibili.
Cap. 63. Quod anima non ſit complexio, ut poſuit Galenus.
Cap. 64. Quod anima non ſit harmonia.
Cap. 65. Quod anima non ſit corpus.
Cap. 66. Contra ponentes intellectum, & ſenſum eſſe idem.
Cap. 67. Contra ponentes intellectum poſſibilem eſſe imaginationem.
Cap. 68. Qualiter ſubſtantia intellectualis poſſit eſſe forma corporis.
Cap. 69. Solutio rationum quibus ſupra probatur, quod ſubſtantia intellectualis non poteſt uniri corpori ut forma.
Cap. 70. Quod ſecundum dicta Ariſtotelis oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam.
Cap. 71. Quod anima immediate unitur corpori.
Cap. 72. Quod anima ſit tota in toto, & tota in qualibet parte.
Cap. 73. Quod intellectus poſſibilis non eſt unus in omnibus hominibus.
Cap. 74. De opinione Avicennæ, qui poſuit formas intelligibiles non conſervari in intellectu poſſibili.
Cap. 75. Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus poſſibilis.
Cap. 76. Quod intellectus agens non ſit ſubſtantia ſeparata, ſed aliquid animæ.
Cap. 77. Quod non eſt impoſſibile intellectum poſſibilem, & agentem in una ſubſtantia animæ convenire.
Cap. 78. Quod non fuit ſententia Ariſtotelis de intellectu agente, quod ſit ſubſtantia ſeparata, ſed magis quod ſit aliquid animæ.
Cap. 79. Quod anima humana corrupto corpore non corrumpitur.
Cap. 80. Rationes probantes animam humanam corrumpi, corrupto corpore.
Cap. 81. Solutio præcedentium rationum.
Cap. 82. Quod animæ brutorum animalium non ſunt immortales.
Cap. 83. Quod anima humana non incipiat cum corpore, ſed fuerit ab æterno.
Cap. 84. Solutio rationum contra ſuperiorem concluſionem.
Cap. 85. Quod anima non ſit de ſubſtantia Dei.
Cap. 86. Quod anima humana non traducatur cum ſemine.
Cap. 87. Quod anima humana producatur in eſſe a Deo per creationem.
Cap. 88. Rationes contra determinatam veritatem.
Cap. 89. Reſponſiones ad prædicta.
Cap. 90. Quod nulli alii corpori niſi humano unitur ſubſtantia intel-

Digitized by Google

tellectualis ut forma.
Cap. 91. Quod ſunt aliquæ ſubſtantiæ intellectuales corporibus non unitæ.
Cap. 92. De multitudine ſubſtantiarum ſeparatarum.
Cap. 93. Quod ſubſtantiæ ſeparatæ non ſunt multæ unius ſpeciei.
Cap. 94. Quod ſubſtantia ſeparata, & anima non ſunt unius ſpeciei.
Cap. 95. Quomodo accipiatur genus, & ſpecies in ſubſtantiis ſeparatis.
Cap. 96. Quod ſubſtantiæ ſeparatæ non accipiunt cognitionem ex ſenſibilibus.
Cap. 97. Quod intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ ſemper intelligit actu.
Cap. 98. Quomodo una ſubſtantia ſeparata intelligit aliam.
Cap. 99. Quod ſubſtantiæ ſeparatæ cognoſcunt materialia.
Cap. 100. Quod ſubſtantiæ ſeparatæ cognoſcunt ſingularia.
Cap. 101. Utrum ſubſtantiæ ſeparatæ naturali cognitione cognoſcant omnia ſimul.

D. THO-

Digitized by Google



D. THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES LIBER PRIMUS.

PROOEMIUM.

CAPUT I.

Quod sit officium Sapientis.

VEritatem meditabitur guttur meum, & labia mea deteſtabuntur impium. *Proverb.* VIII. 7.

Multitudinis uſus, quem in rebus nominandis ſequendum Philoſophus cenſet (II. Topic. cap. 1.) communiter obtinuit, ut ſapientes dicantur qui res directe ordinant, & eas bene gubernant. Unde inter alia quæ homines de ſapiente concipiunt, a Philoſopho ponitur (in procem. Metaph. cap. 11.) quod ſapientis eſt ordinare. Omnium autem gubernandorum, & ordinandorum ad finem gubernationis, & ordinis, regulam ex fine ſumi neceſſe eſt: tunc enim unaquæque res optime diſponitur cum ad ſuum finem convenienter ordinatur. Finis enim uniuſcuiuſque eſt bonum. Unde videmus in artibus unam alterius eſſe gubernativam, & quaſi principem, ad quam pertinet ejus finis; ſicut medicinalis ars pigmentariæ principatur, & eam ordinat, propter hoc quod ſanitas, circa quam me-

Digitized by Google

dicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quæ arte pigmentaria conficiuntur: & simile apparet in arte gubernatoria respectu navifactivæ; & in militari respectu equestris, & omnis bellici apparatus. Quæ quidem artes aliis principantes, architectonicæ nominantur, quasi principales artes: unde & earum artifices, qui architectores vocantur, nomen sibi vendicant sapientum. Quia vero prædicti artifices singularium quarumdam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes hujus, vel illius rei, secundum quem modum dicitur I. ad Cor. III. 10. *Ut sapiens* (a) *architector fundamentum posui*: nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur, cujus consideratio circa finem universi versatur, qui etiam est universitatis principium. Unde secundum Philosophum (ubi sup.) sapientis est causas altissimas considerare. Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore, vel motore ipsius. Primus autem auctor, & motor universi, est intellectus, ut infra (II. Lib. cap. XXIII. & XXIV.) ostendetur. Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus: hic autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; & circa ejus finem, & considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem, divina Sapientia carne induta se veniisse in mundum testatur, dicens: Joan. XVIII. 37. *Ego in hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Sed & primam Philosophiam Philosophus (II. Metaph. text. III.) determinat esse scientiam veritatis, non cujuslibet, sed ejus veritatis quæ est origo omnis veritatis, scilicet quæ pertinet ad primum principium essendi omnibus: unde & sua veritas est omnis veritatis principium. (II. Metaph. text. comm. IV.) Sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse. Ejusdem autem est unum contrariorum prosequi, & aliud refutare; sicut medicina sanitatem operatur, ægritudinem vero excludit. Unde sicut sapientis est veritatem præcipue de primo principio meditari, & de aliis differere, ita ejus est falsitatem contrariam impugnare. Convenienter ergo ex ore sapientiæ duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur, scilicet veritatem divinam, quæ antonomastice est veritas, (b) meditatam eloqui, quod tangit quum dicit: *Veritatem meditabitur guttur meum*: & errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit: *Et labia mea detestabuntur impium*: per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quæ religioni contraria est, quæ pietas nominatur: unde etiam falsitas contraria ei, impietatis sibi nomen assumit.

CAPUT II.

Quæ sit Auctoris intentio.

INter omnia vero studia hominum, sapientiæ studium est perfectius, sublimius, & utilius, & jucundius:

Probatur primo. Perfectius quidem, quia inquantum homo sapientiæ studio dat se, intantum veræ beatitudinis jam aliquam partem habet: unde Sapiens dicit: *Beatus vir qui in sapientia morabitur*: Eccli. XIV. 22.

2. Su-

(a) Vulgata *architectus*.
(b) *Al.* veritatem meditatam, *forte* meditari, & meditatam eloqui.

Digitized by Google

2. Sublimius autem eſt, quia per ipſum homo ad divinam ſimilitudinem præcipue accedit, quæ omnia in ſapientia fecit: unde quia ſimilitudo cauſa eſt dilectionis, ſapientiæ ſtudium præcipue Deo per amicitiam conjungit: propter quod Sap. VII. 14. dicitur, quod ſapientia *eſt infinitus theſaurus hominibus: quo qui uſi ſunt, facti ſunt participes amicitiæ Dei.*

3. Utilius autem eſt, quia per ipſam ſapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur. *Concupiſcentia autem ſapientiæ deducet ad regnum perpetuum*: Sap. VI. 21.

4. Jucundius autem eſt, quia *non habet amaritudinem converſatio illius, nec tædium convictus illius, ſed lætitiam, & gaudium*: Sap. VIII. 16.

Aſſumpta igitur ex divina pietate fiducia ſapientis officium proſequendi, quamvis proprias vires excedat, propoſitum noſtræ intentionis eſt, veritatem, quam fides catholica profitetur, pro noſtro modulo manifeſtare, errores eliminando contrarios. Ut enim verbis Hilarii utar (Lib. I. de Trin. cap. 5.) *Ego hoc vel præcipuum vitæ meæ officium debere me Deo conſcius ſum, ut eum omnis ſermo meus, & ſenſus loquatur.*

Contra ſingulorum autem errores difficile eſt procedere propter duo.

Primo quia non ita ſunt nobis nota ſingulorum errantium dicta ſacrilega, ut ex his quæ dicunt, poſſimus rationes aſſumere ad eorum errores deſtruendos. Hoc enim modo uſi ſunt antiqui doctores in deſtructionem errorum Gentilium, quorum poſitiones ſcire poterant: quia & ipſi Gentiles fuerant, vel ſaltem inter Gentiles converſati, & in eorum doctrinis eruditi.

Secundo quia quidam eorum, ut Macometiſtæ, & Pagani, non conveniunt nobiſcum in auctoritate alicujus Scripturæ, per quam poſſint convinci; ſicut contra Judæos diſputare poſſumus per vetus teſtamentum, contra hæreticos per novum. Hi vero neutrum recipiunt: unde neceſſe eſt ad naturalem rationem recurrere, cui omnes aſſentire coguntur, quæ tamen in rebus divinis deficiens eſt.

Simul autem veritatem aliquam inveſtigantes oſtendemus, qui errores per eam excludantur, & quomodo demonſtrativa veritas, fidei chriſtianæ religionis concordet.

CAPUT III.

Quod in iis quæ de Deo confitemur, duplex eſt veritatis modus.

QUia vero non omnis veritatis manifeſtandæ modus eſt idem (diſciplinati autem hominis eſt tantum de unoquoque fidem cupere tentare, quantum natura rei permittit, ut a Philoſopho optime dictum eſt (I. Eth. cap. 11.) & Boetius (de Trinit. cap. 11.) introducit) neceſſe eſt prius oſtendere quis modus poſſibilis ſit ad veritatem propoſitam manifeſtandam.

Eſt autem in his quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera ſunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum eſſe trinum, & unum. Quædam vero ſunt, ad quæ etiam ratio naturalis pertingere poteſt, ſicut eſt Deum eſſe, Deum eſſe unum, & alia hujuſmodi: quæ etiam Philoſophi demonſtrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Quod autem ſint aliqua intelligibilium divinorum quæ humanæ rationis penitus excedant ingenium, evidentiſſime apparet.

Digitized by Google

Probatur primo. Cum enim principium totius scientiæ quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiæ ipsius, eo quod secundum doctrinam Philosophi (Poster. II. text. comm. 11.) demonstrationis principium est quod quid est; oportet quod secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit eorum modus quæ de re illa cognoscuntur. Unde si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis, vel trianguli; nullum intelligibilium illius rei facultatem humanæ rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit: nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, cum intellectus nostri, secundum modum præsentis vitæ, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea quæ in sensum non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit, cum sint effectus causæ virtutem non æquantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quia est, & alia hujusmodi quæ oportet attribui primo principio. Sunt igitur quædam intelligibilium divinorum quæ humanæ rationi sunt pervia; quædam vero quæ omnino vim humanæ rationis excedunt.

2. Adhuc ex intelligibilium gradibus idem est facile videre. Duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cujus intellectus est elevatior multa intelligit, quæ alius omnino capere non potest; sicut patet in rustico, qui nullo modo Philosophiæ subtiles considerationes [illegible]e potest: intellectus autem Ang[illegible]lus excedit intellectum humanum, [illegible]uam intellectus optimi Philosophi intellectum rudissimi idiotæ: quia hæc distantia inter speciei humanæ limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem Angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo, quanto ipsa substantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus, & etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit; multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adæquat, & ideo perfecte de se intelligit quid est, & omnia cognoscit quæ de se ipso intelligibilia sunt; non autem naturali cognitione Angelus de Deo cognoscit quid est, quia & ipsa substantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causæ virtutem non adæquans: unde non omnia quæ in se ipso Deus intelligit, Angelus naturali cognitione capere potest; nec ad omnia quæ Angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. Sicut igitur maximæ amentiæ esset idiota, qui ea quæ a Philosopho proponuntur, falsa esse assereret, propter hoc quod ea capere non potest; ita & multo amplius nimiæ stultitiæ esset homo, si ea quæ divinitus Angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicaretur, ex hoc quod ratione investigari non possunt.

3. Adhuc idem manifeste apparet ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sen-

Digitized by Google

ſenſu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus invenire non poſſumus: multo igitur amplius illius excellentiſſimæ ſubſtantiæ tranſcendentis omnia intelligibilia, humana ratio inveſtigare non ſufficit. Huic autem conſonat dictum Philoſophi, qui in II. Metaph. (text. comm. 1.) aſſerit, quod *intellectus noſter ſic ſe habet ad prima entium, quæ ſunt manifeſtiſſima in natura, ſicut oculus veſpertilionis ad Solem.*

Huic etiam veritati ſacra Scriptura teſtimonium perhibet: dicitur enim Job. 11. 7. *Forſitan veſtigia Dei comprehendes, & omnipotentem uſque ad perfectum reperies?* & XXXVI. 26. *Ecce Deus magnus, vincens ſcientiam noſtram*: & I. Corint. XIII. 9. *Ex parte cognoſcimus*. Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione inveſtigari non poſſit, ſtatim quaſi falſum eſt abjiciendum, ut Manichæi, & plures infidelium putaverunt. (Auguſt. Lib. I. Retract. cap. XIV.)

CAPUT IV.

Quod divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponuntur.

DUplici igitur veritate divinorum intelligibilium exiſtente (una ad quam rationis inquiſitio pertingere poteſt, altera quæ omne ingenium humanæ rationis excedit) utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur. Hoc autem de illa primo oſtendendum eſt quæ inquiſitioni rationis pervia eſſe poteſt; ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi poteſt, fruſtra id ſupernaturali inſpiratione credendum traditum eſſe. Sequerentur tamen tria inconvenientia, ſi hujus veritas ſolummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum eſt, quod paucis hominibus Dei cognitio ineſſet. A fructu enim ſtudioſæ inquiſitionis, qui eſt veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de cauſis. Quidam ſiquidem propter complexionis indiſpoſitionem, ex qua multi naturaliter ſunt indiſpoſiti ad ſciendum: unde nullo ſtudio ad hoc pertingere poſſent ut ſummum gradum humanæ cognitionis attingerent, qui in cognoſcendo Deum conſiſtit. Quidam vero impediuntur neceſſitate rei familiaris: oportet enim eſſe inter homines aliquos qui temporalibus adminiſtrandis inſiſtant, qui tantum tempus in otio contemplativæ inquiſitionis non poſſent expendere, ut ad ſummum faſtigium humanæ inquiſitionis pertingerent, ſcilicit Dei cognitionem. Quidam autem impediuntur pigritia: ad cognitionem enim eorum quæ de Deo ratio inveſtigare poteſt, multa præcognoſcere oportet, cum fere totius Philoſophiæ conſideratio ad Dei cognitionem ordinetur: propter quod Metaphyſica, quæ circa divina verſatur, inter Philoſophiæ partes ultima remanet addiſcenda. Sic ergo non niſi cum magno labore ſtudii ad prædictæ veritatis inquiſitionem pervenire poteſt: quem quidem laborem pauci ſubire volunt pro amore ſcientiæ, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inſeruit appetitum.

2. Secundum inconveniens eſt quod illi qui ad prædictæ veritatis cognitionem, vel inventionem pervenirent, vix poſt longum tempus pertingerent: tum propter hujuſmodi veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non niſi poſt longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur: tum etiam propter multa quæ præexiguntur, ut dictum eſt: tum propter hoc quod tempore juventutis, dum diverſis motibus paſſio-

Digitized by Google

sionum anima fluctuat, non est apta ad tam altæ veritatis cognitionem, sed in quiescendo fit prudens, & sciens, ut dicitur in VII. Physic. (text. comm. xx.) Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiæ tenebris, cum Dei cognitio, quæ homines maxime perfectos, & bonos facit, non nisi quibusdam paucis, & his paucis etiam post temporis longitudinem proveniret.

3. Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanæ plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in judicando, & phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quæ sunt verissime etiam demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, & præcipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera quæ demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili, vel sophistica ratione asseritur: quæ interdum demonstratio reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei, fixa certitudine, ipsam veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi. Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quæ ratio investigare potest, fide tenenda præciperet, ut sic omnes de facili possent divinæ cognitionis participes esse, & absque dubitatione, & errore. Hinc est quod Ephes. iv. 17. dicitur: *Jam non ambuletis sicut & gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum*: & Isaiæ liv. 13. *Ponam universos filios tuos doctos a Domino.*

CAPUT V.

Quod ea quæ ratione investigari non possunt, convenienter fide tenenda proponuntur.

VIdetur autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa quæ ratione investigare non sufficit, cum divina sapientia unicuique secundum modum suæ naturæ provideat. Et ideo demonstrandum est, quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quæ rationem excedunt. Nullus enim desiderio, & studio in aliquid tendit, nisi sit ei præcognitum. Quia ergo ad altius bonum, quam experiri in præsenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur (Lib. III. cap. cxlii.) oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in præsenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare, & studio tendere in aliquid quod totum statum præsentis vitæ excedit. Et hoc præcipue christianæ religioni competit, quæ singulariter bona spiritualia, & æterna promittit: unde & in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem vetus, quæ temporalia promissa habebat, pauca proposuit quæ humanæ rationis inquisitionem excederent. Secundum etiam hunc modum Philosophorum cura fuit, ut patet VII. & X. Ethic. (cap. XIII. & cap. I. & V.) ad hoc ut homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere, esse alia bona his sensibilibus potiora: quorum gustu multo suavius qui vacant activis, vel contemplativis virtutibus, delectantur. Est etiam necessarium hujusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi, ad Dei cognitionem veriorem ha-

Digitized by Google

habendam. Tunc enim ſolum vere Deum cognoſcimus quando ipſum eſſe credimus ſupra omne id quod de Deo cogitari ab homine poſſibile eſt, eo quod naturalem hominis cognitionem divina ſubſtantia excedit, ut ſupra (cap. III.) oſtenſum eſt.

Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quæ rationem excedunt, firmatur in homine opinio, quod Deus ſit aliquid ſupra id quod cogitari poteſt.

2. Alia etiam utilitas inde provenit, ſcilicet præſumptionis repreſſio, quæ eſt mater erroris. Sunt enim quidam tantum de ſuo ingenio præſumentes, ut totam naturam divinam ſe reputent ſuo intellectu poſſe metiri, æſtimantes ſcilicet totum eſſe verum quod eis videtur, & falſum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac præſumptione humanus animus liberatus, ad modeſtam inquiſitionem veritatis perveniat, neceſſarium fuit homini proponi quædam divinitus quæ omnino intellectum ejus excederent.

3. Apparet etiam alia utilitas ex dictis Philoſophi in X. Ethic. (cap. VII.) Cum enim Simonides cuidam homini prætermittendam divinam cognitionem perſuaderet, & humanis rebus ingenium applicandum; oportere, inquiens, humana ſapere hominem, & mortalia mortalem; contra eum Piloſophus dicit, quod homo debet ſe ad immortalia, & divina trahere quantum poteſt. Unde in Libro I. de partibus animalium cap. v. dicit, quod quamvis parum ſit quod de ſubſtantiis ſuperioribus percipimus, tamen id modicum eſt magis amatum, & deſideratum omni cognitione quam de ſubſtantiis inferioribus habemus. Dicit etiam in II. cæli & mundi (text. comm. XXXIV.) quod cum de corporibus cæleſtibus quæſtiones poſſint ſolvi parva, & topica ſolutione, contingit auditori ut vehemens ſit gaudium ejus.

Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobiliſſimis, quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animæ confert: & ideo quamvis ea quæ ſupra rationem ſunt ratio humana plene capere non poſſit, tamen multum ſibi perfectionis acquiritur, ſi ſaltem ea qualitercumque teneat fide: & ideo dicitur Eccli. III. 25. *Plurima ſupra ſenſum hominis oſtenſa ſunt tibi*: & I. Corint. II. 11. *Quæ ſunt Dei nemo novit niſi Spiritus Dei... nobis autem revelavit Deus per Spiritum ſuum.*

CAPUT VI.

Quod aſſentire his quæ ſunt fidei, non eſt levitatis, quamvis ſupra rationem ſint.

HUjuſmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non præbet, fidem adhibentes, non leviter credunt, quaſi indoctas fabulas ſecuti, ut II. Pet. I. dicitur. Hæc enim divinæ ſapientiæ ſecreta, ipſa divina ſapientia, quæ omnia pleniſſime novit, dignata eſt hominibus revelare, quæ ſui præſentiam, & doctrinæ, & inſpirationis veritatem convenientibus argumentis oſtendit, dum ad confirmandum ea quæ naturalem cognitionem excedunt, opera viſibiliter oſtendit quæ totius naturæ ſuperant facultatem, videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum ſuſcitatione, cæleſtium corporum mirabili immutatione, &, quod eſt mirabilius, humanarum mentium inſpiratione; ut idiotæ, & ſimplices, dono Spiritus ſancti repleti, ſummam ſapientiam, & facundiam in inſtanti con-

Digitized by Google

consequerentur. Quibus inspectis, prædictæ probationis efficacia non armorum violentia, non voluptatum promissione, & quod est mirabilissimum, inter persecutorum tirannidem innumerabiles turbas, non solum simplicium, sed etiam sapientissimorum hominum ad fidem christianam convocavit: in qua omnem humanum intellectum excedentia prædicantur, voluptates carnis cohibentur, & omnia quæ in mundo sunt, haberi contemptui docentur. Quibus animos mortalium assentire, & maximum miraculum est, & manifestum divinæ inspirationis opus, ut contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito, neque casu, sed divina dispositione factum esse, manifestum est ex hoc quod hoc se facturum Deus multis ante Prophetarum prædixit oraculis: quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostræ fidei testimonium adhibentes. Hujus quidem confirmationis modus tangitur Hebr. 11. 3. *Quæ* scilicet humana salus, *cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis, & portentis, & variis Spiritus sancti distributionibus.* Hæc autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est præteritorum signorum, ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum in suo effectu appareant evidenter. Esset autem omnibus signis mirabilius, si ad credendum tam ardua, & operandum tam difficilia, & ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus, & ignobilibus hominibus; quamvis non cesset Deus etiam nostris temporibus ad confirmationem fidei per Sanctos suos miracula operari.

Hi vero qui sectas errorum introduxerunt, processerunt via contraria, ut patet in Mahumete, qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Præcepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit nisi quæ de facili a quolibet mediocriter sapienti naturali ingenio cognosci possint; quin potius vera quæ docuit, multis fabulis, & falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solum divinæ inspirationi conveniens testimonium adhibetur; dum operatio visibilis, quæ non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum; sed dixit se in armorum potentia missum, quæ signa etiam latronibus, & tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes in rebus divinis, & de divinis, & humanis exercitati, a principio crediderunt; sed homines bestiales in desertis morantes omnis doctrinæ divinæ prorsus ignari: per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula præcedentium Prophetarum ei testimonium perhibent; quin potius quasi omnia veteris, & novi testamenti documenta, fabulosa narratione depravat, ut patet ejus legem inspicienti, unde astuto consilio libros veteris, & novi testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet quod ejus dictis fidem adhibentes, leviter credunt.

CA-

Digitized by Google

CAPUT VII.

Quod veritati fidei christianæ non contrariatur veritas rationis.

QUamvis autem prædicta veritas fidei christianæ, humanæ rationis capacitatem excedat; hæc tamen quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt.

1. Ea enim quæ naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, intantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare; nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum diffinitionibus inspectis manifeste appareret, impossibile est illis principiis quæ ratio naturaliter cognoscit, prædictam veritatem fidei contrariam esse.

2. Item. Illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere, principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostræ naturæ. Hæc ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinæ sapientiæ contrarium: non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quæ ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

3. Adhuc. Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariæ cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione intellectus noster impediretur; quod a Deo esse non potest.

4. Amplius. Ea quæ sunt naturalia, mutari non possunt, natura manente. Contrariæ autem opiniones simul eidem inesse non possunt. Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio, vel fides homini a Deo immittitur: & ideo Apostolus dicit Rom. x. 8. *Prope est verbum in corde tuo, & in ore tuo: hoc est verbum fidei quod prædicamus.* Sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium: quod esse non potest. Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui in II. super Genes. ad litteram (cap. XVIII.) dicit sic. *Illud quidem quod veritas patefacit, libris sanctis sive veteris testamenti, sive novi nullo modo potest esse adversum.*

Ex quo evidenter colligitur, quæcumque argumenta contra fidei documenta ponantur, hæc ex principiis primis naturæ inditis per se notis non recte procedere: unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles, vel sophisticæ; & sic ad ea solvenda locus relinquitur.

CAPUT VIII.

Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei primam.

COnsiderandum etiam videtur, quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinæ imitationis retinent, videlicet quod sunt, & bonæ sunt; ita tamen inperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile; non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quæ solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquis veras si-

Digitized by Google

militudines colligere; quæ tamen non ſufficiunt ad hoc quod prædicta veritas quaſi demonſtrative, vel per ſe intellecta comprehendatur. Utile tamen eſt ut in hujuſmodi rationibus quantumcumque debilibus ſe mens humana exerceat, dummodo deſit comprehendendi, vel demonſtrandi præſumptio quia de rebus altiſſimis etiam parva, & debili conſideratione aliquid poſſe inſpicere jucundiſſimum eſt, ut ex dictis (cap. v. in fin.) apparet.

Cui quidem ſententiæ auctoritas Hilarii concordat, qui ſic dicit in Lib. de Trin. (II. cap. IV.) loquens de hujuſmodi veritate: *Hæc credendo incipe, percurre, perſiſte: etſi non perventurum ſciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita proſequitur, etſi non contingat aliquando, ſemper tamen proficiet procedendo. Sed ne te inferas in illud ſecretum, & in arcanum interminabilis veritatis non te immergas, ſummam intelligentiæ comprehendere præſumens; ſed intellige incomprehenſibilia eſſe.*

CAPUT IX.

Ordo, & modus procedendi in hoc opere.

EX præmiſſis igitur evidenter apparet ſapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere verſari, & circa errores contrarios deſtruendos: ad quarum unam inveſtigatio rationis pertingere poteſt; alia vero omnem rationis excedit induſtriam. Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipſius Dei, qui eſt una & ſimplex veritas, ſed ex parte cognitionis noſtræ, quæ ad divina cognoſcenda diverſimode ſe habet.

Ad primæ igitur veritatis manifeſtationem per rationes demonſtrativas, quibus adverſarius convinci poſſit, procedendum eſt. Sed quia tales rationes ad ſecundam veritatem haberi non poſſunt, non debet eſſe ad hoc intentio, ut adverſarius rationibus convincatur, ſed ut ejus rationes quas contra veritatem habet, ſolvantur, cum veritati fidei ratio naturalis contraria eſſe non poſſit, ut oſtenſum eſt (cap. VII.) Singularis vero modus convincendi adverſarium contra hujuſmodi veritatem, eſt ex auctoritate Scripturæ divinitus confirmata miraculis. Quæ enim ſupra rationem humanam ſunt, non credimus niſi Deo revelante. Sunt tamen ad hujuſmodi veritatem manifeſtandam rationes aliquæ veriſimiles inducendæ, ad fidelium quidem exercitium, & ſolatium, non autem ad adverſarios convincendos: quia ipſa rationum inſufficientia eos magis in ſuo errore confirmaret, dum æſtimarent, nos propter tam debiles rationes veritati fidei conſentire.

Modo ergo poſito procedere intendentes, primum nitemur ad manifeſtationem illius veritatis quam fides profitetur, & ratio inveſtigat, inducendo rationes demonſtrativas & probabiles: quarum quaſdam ex libris Philoſophorum, & Sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur, & adverſarius convincatur.

Deinde ut a manifeſtioribus nobis ad minus manifeſta fiat proceſſus, ad illius veritatis manifeſtationem procedemus quæ rationem excedit, ſolventes rationes adverſariorum, & rationibus probabilibus, & auctoritatibus, quantum Deus dederit, veritatem fidei declarantes.

Intendentibus igitur nobis per viam rationis proſequi ea quæ de Deo ratio

Digitized by Google

tio humana inveſtigare poteſt, primo occurrit conſideratio de his quæ Deo ſecundum ſe ipſum conveniunt. (Lib. I.) Secundo vero de proceſſu creaturarum ab ipſo. (Lib. II.) Tertio autem de ordine creaturarum in ipſum sicut in finem. (Lib. III.)

Inter ea vero quæ de Deo ſecundum ſe ipſum consideranda ſunt, præmittendum eſt quasi totius operis neceſſarium fundamendum, consideratio qua demonſtratur Deum eſſe. Quo non habito, ſupposita omnis consideratio de rebus divinis neceſſario tollitur.

CAPUT X.

De opinione dicentium, quod Deum eſſe, demonſtrari non poteſt, cum ſit per ſe notum.

HAEC autem consideratio qua quis nititur ad demonſtrandum Deum eſſe, ſuperflua fortaſſe quibuſdam videbitur, qui aſſerunt quod Deum eſſe per ſe notum eſt, ita quod ejus contrarium cogitari non poſſit; & sic Deum eſſe demonſtrari non poteſt.

1. Quod quidem videtur ex his. Illa enim per ſe eſſe nota dicuntur quæ ſtatim notis terminis cognoſcuntur, sicut cognito quid eſt totum, & quid eſt pars, ſtatim cognoſcitur quod omne totum eſt majus ſua parte. Hujuſmodi autem eſt hoc quod dicimus Deum eſse: nam nomine Dei intelligimus aliquid quo majus cogitari non poteſt. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit, & intelligit nomen Dei, ut sic ſaltem in intellectu jam Deum eſse oporteat. Nec poteſt in intellectu ſolum eſse: nam quod in intellectu, & in re eſt, majus eſt eo quod in ſolo intellectu eſt. Deo autem nihil eſt majus, ut ipſa nominis ratio demonſtrat. Unde reſtat quod Deum eſse, per ſe notum eſt, quasi ex ipſa significatione nominis manifeſtum sit.

2. Item. Cogitari quidem poteſt quod aliquid sit quod non poſſit cogitari non eſse, quod majus eſt evidenter eo quod poteſt cogitari non eſse. Sic ergo Deo aliquid majus cogitari poſset, si ipſe poſset cogitari non eſse; quod eſt contra rationem nominis. Relinquitur igitur quod Deum eſse, per ſe notum eſt.

3. Adhuc. Propositiones illas oportet eſse notiſſimas per ſe in quibus idem de ſe ipſo prædicatur, ut Homo eſt homo, vel quarum prædicata in diffinitionibus ſubjectorum includuntur, ut Homo eſt animal. In Deo autem hoc præ aliis invenitur, ut infra (cap. XXII.) oſtendetur, quod ſuum eſse eſt ſua eſſentia: ac si idem sit quod reſpondetur ad quæſtionem *quid eſt*, & ad quæſtionem *an eſt*. Sic ergo cum dicitur, Deus eſt, prædicatum vel eſt idem ſubjecto, vel ſaltem in diffinitione ſubjecti includitur; & ita Deum eſse, per ſe notum erit.

4. Amplius. Quæ naturaliter ſunt nota, per ſe cognoſcuntur: non enim ad ea cognoſcenda inquisitionis ſtudio pervenitur. Deum autem eſse, naturaliter notum eſt, cum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat sicut ad ultimum finem, ut infra (Lib. III. cap. XXV.) patebit. Eſt igitur per ſe notum Deum eſse.

5. Item. Illud per ſe notum oportet eſse quo omnia alia cognoſcuntur. Deus autem hujuſmodi eſt: sicut enim lux Solis principium eſt omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium eſt; cum sit in quo primum maxime lumen intelligibile

Digitized by Google

invenitur. Oportet igitur quod Deum esse, per se notum sit. Ex his igitur, & similibus aliqui opinantur, Deum esse, sic per se notum existere, ut contrarium mente cogitari non possit.

CAPUT XI.

Reprobatio præmissæ opinionis, & solutio rationum præmissarum.

PRædicta autem opinio provenit partim quidem ex consuetudine, qua a principio homines assueti sunt nomen Dei audire, & invocare: consuetudo autem, et præcipue quæ est a principio, vim naturæ obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneantur ac si essent naturaliter et per se nota. Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod quoad nos notum est. Nam simpliciter quidem Deum esse, per se notum est, quum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est, mente concipere non possumus, remanet ignotum quo ad nos; sicut omne totum sua parte majus esse, per se notum est simpliciter; ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum: et sic fit ut ad ea quæ sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat ut oculus nocturæ ad Solem, ut II. Metaphysic. (tex. 1.) dicitur.

Nec oportet ut statim cognita hujus nominis *Deus* significatione, Deum esse sit notum, ut prima ratio intendebat. Primo quidem quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo majus cogitari non possit; cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus hujus nominis *Deus* quas Damascenus ponit, aliquid hujus intelligi datur. Deinde quia dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo majus cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo majus cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem, & nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo majus cogitari non potest, esse nisi in intellectu; & ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo majus cogitari non possit: & sic nullum inconveniens est, quolibet dato vel in re, vel intellectu, majus cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo majus cogitari non possit, in rerum natura.

Nec etiam oportet, ut secunda ratio proponebat, Deo posse aliquid majus cogitari, si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex inperfectione sui esse est, vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum; sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus ejus. Et sic ad cognoscendum ipsum esse, ratiocinando perducitur.

Ex quo etiam tertia ratio solvitur. Nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit majus, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia ejus essentiam videre non possumus, ad ejus esse cognoscendum non per se ipsum, sed per ejus effectus pervenimus.

Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum de-

Digitized by Google

ſiderat. Deſiderat autem ipſum homo naturaliter, inquantum deſiderat naturaliter beatitudinem, quæ eſt quædam ſimilitudo divinæ bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipſe in ſe conſideratus ſit naturaliter notus homini, ſed ſimilitudo ipſius. Unde oportet quod per ejus ſimilitudines in effectibus repertas in cognitionem ipſius homo ratiocinando perveniat.

Ad quintam etiam de facili patet ſolutio. Nam Deus eſt quidem in quo omnia cognoſcuntur, non ita quod alia non cognoſcantur niſi eo cognito, ſicut in principiis per ſe notis accidit, ſed quia per ejus influentiam omnis cauſatur in nobis cognitio.

CAPUT XII.

De opinione dicentium, quod Deum eſſe ſola fide tenetur, & demonſtrari non poteſt.

EST autem quædam aliorum opinio prædictæ poſitioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium, Deum eſse.

Dicunt enim, quod Deum eſse, non poteſt per rationem inveniri; ſed per ſolam viam fidei, & revelationis eſt acceptum.

Ad hoc autem dicendum moti ſunt quidam propter debilitatem rationum, quas aliqui inducebant ad probandum Deum eſse.

1. Poſset tamen hic error fulcimentum aliquod falſo ſibi aſsumere ex quorundam Philoſophorum dictis, qui oſtendunt, in Deo per rationem idem eſse eſsentiam, & eſse, ſcilicet id quod reſpondetur ad *quid eſt*, & ad quæſtionem *an eſt*. Via autem rationis perveniri non poteſt ut ſciatur de Deo quid eſt: unde nec ratione videtur poſse demonſtrari, an Deus ſit.

2. Item. Si principium ad demonſtrandum *an eſt*, ſecundum artem Philoſophi, oportet accipere quid ſignificet nomen; ratio vero ſignificata per nomen eſt diffinitio ſecundum Philoſophum in IV. Metaphyſic. (text. XXVIII.) nulla igitur remanebit via ad demonſtrandum Deum eſse, remota divinæ eſſentiæ, vel quidditatis cognitione.

3. Item. Si demonſtrationis principia a ſenſu cognitionis originem ſumunt, ut in poſterioribus (text. XXXIII.) oſtenditur, ea quæ omnem ſenſum, & ſenſibilia excedunt, videntur indemonſtrabilia eſſe. Hujuſmodi autem eſt Deum eſse. Eſt igitur indemonſtrabile.

Hujuſmodi autem ſententiæ falſitas nobis oſtenditur tum ex demonſtrationis arte, quæ ex effectibus cauſas concludere docet: tum ex ipſo ſcientiarum ordine: nam ſi non ſit aliqua ſcibilis ſubſtantia ſupra ſubſtantiam ſenſibilem, non erit aliqua ſcientia ſupra naturalem, ut dicitur in IV. Metaphyſic. (text. comm. VII.) tum ex Philoſophorum ſtudio, qui Deum eſse demonſtrare conati ſunt: tum etiam apoſtolica veritate aſserente Rom. 1. 20. *Inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur.*

Nec hoc debet movere quod in Deo idem eſt eſsentia, & eſse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de eſse, quo Deus in ſe ipſo ſubſiſtit, quod nobis qualè ſit, ignotum eſt, ſicut ejus eſsentia; non autem intelligitur de eſse quod ſignificat compoſitionem intellectus: ſic enim eſse Deum, ſub demonſtratione cadit, dum ex rationibus demon-

Digitized by Google

monſtrativis mens noſtra inducitur hujuſmodi propoſitionem de Deo formare, qua exprimat Deum eſse.

In rationibus autem in quibus demonſtratur Deum eſse, non oportet aſsumi pro medio divinam eſsentiam ſive quidditatem, ut ſecunda ratio proponebat; ſed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, ſicut accidit in demonſtrationibus *quia*: & ex hujuſmodi effectu ſumitur ratio hujus nominis *Deus*. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipſo, vel ex aliqua habitudine Dei ad ſuos effectus.

Patet etiam ex hoc quod etſi Deus ſenſibilia omnia, & ſenſum excedat, ejus tamen effectus, ex quibus demonſtratio ſumitur ad probandum Deum eſse, ſenſibiles ſunt; & ſic noſtræ cognitionis origo in ſenſu eſt, etiam de his quæ ſenſum excedunt.

CAPUT XIII.

Rationes ad probandum Deum eſſe.

OStenſo igitur quod non eſt vanum niti ad demonſtrandum Deum eſse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam Philoſophi, quam Doctores catholici Deum eſse probaverunt.

Primo autem ponemus rationes quibus Ariſtoteles procedit ad probandum Deum eſse, qui hoc probare intendit ex parte motus, duabus viis.

Quarum prima talis eſt. Omne quod movetur ab alio movetur. Patet autem ſenſu aliquid moveri, puta Solem. Ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propoſitum, quod neceſse eſt ponere aliquod movens immobile, & hoc dicimus Deum. Si autem movetur; ergo ab alio movente movetur. Aut ergo eſt procedere in infinitum, aut eſt devenire ad aliquod movens immobile. Sed non eſt procedere in infinitum. Ergo neceſse eſt ponere aliquod primum movens immobile.

In hac autem probatione ſunt duæ propoſitiones probandæ, ſcilicet quod omne motum movetur ab alio, & quod in moventibus, & motis non ſit procedere in infinitum. Quorum primum probat Philoſophus tribus modis.

Primo ſic. Si aliquid movet ſe ipſum, oportet quod in ſe habeat principium motus ſui, aliter manifeſte ab alio moveretur. Oportet etiam quod ſit primo motum, ſcilicet quod moveatur ratione ſui ipſius, & non ratione ſuæ partis, ſicut movetur animal per motum pedis: ſic enim totum non moveretur a ſe, ſed a ſua parte, & una pars ab alia. (Hæc ratio habetur VII. Phyſic. in princ.) Oportet etiam ipſum diviſibile eſse, & habere partes, cum omne quod movetur, ſit diviſibile, ut probatur in VI. Phyſicorum (text. comm. XXXII. & XXXVIII.) His ſuppoſitis ſic arguit.

Hoc quod a ſe ipſo ponitur moveri, eſt primo motum. Ergo ad quietem unius partis ejus ſequitur quies totius. Si enim quieſcente una parte, alia pars ejus moveretur, tunc ipſum totum non eſset primo motum, ſed pars ejus quæ movetur, alia quieſcente. Nihil autem quod quieſcit quieſcente alio, movetur a ſe ipſo: cujus enim quies ad quietem ſequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius ſequatur; & ſic non movetur a ſe ipſo. Ergo hoc quod ponebatur a ſe ipſo moveri, non movetur a ſe ipſo: neceſſe

Digitized by Google

ceſse est ergo omne quod movetur, ab alio moveri.

Nec obviat huic rationi quod forte aliquis poſset dicere, quod ejus quod ponitur movere ſe ipſum, pars non poteſt quieſcere: & iterum quod partis non eſt quieſcere, vel moveri, niſi per accidens, ut Avicenna calumniatur (Lib. II. Suffic. cap. 1.) Quia vis rationis in hoc conſiſtit quod ſi aliquid ſe ipſum moveat primo & per ſe, non ratione partium, oportet quod ſuum moveri non dependeat ab aliquo. Moveri autem ipſius diviſibilis, ſicut & ejus eſse, dependet a partibus; & ſic non poteſt ſe ipſum movere primo & per ſe. Non requiritur ergo ad veritatem conditionalis inductæ quod ſupponat partem moventis ſe ipſum quieſcere, quaſi quoddam verum abſolute; ſed oportet hanc conditionalem eſſe veram, quod ſi quieſceret pars, quieſceret totum: quæ quidem poteſt eſſe vera, etiam ſi antecedens ſit impoſſibile; ſicut iſta conditionalis eſt vera: Si homo eſt aſinus, eſt irrationalis.

2. Secundo probat per inductionem ſic. (VIII. Phiſic. text. comm. XXVII. & infra.) Omne quod movetur per accidens non movetur a ſe ipſo, movetur enim ad motum alterius; ſimiliter neque quod movetur per violentiam, ut manifeſtum eſt; neque quæ moventur per naturam, ut ex ſe mota, ſicut animalia quæ conſtat ab anima moveri; nec iterum quæ moventur per naturam, ut gravia, & levia, quia hæc moventur a generante, & removente prohibens. Omne autem quod movetur, aut movetur per ſe, aut per accidens. Si per ſe, vel per violentiam, vel per naturam; & hoc vel motum ex ſe, ut animal, vel non motum ex ſe, ut grave, & leve. Ergo omne quod movetur, ab alio movetur.

Tertio probat ſic. (VIII. Phyſ. text. comm. XXXX.) Nihil idem eſt ſimul in actu, & in potentia reſpectu ejuſdem. Sed omne quod movetur, inquantum hujuſmodi, eſt in potentia, quia motus eſt actus exiſtentis in potentia, ſecundum quod hujuſmodi: omne autem quod movet eſt in actu, inquantum hujuſmodi, quia nihil agit niſi ſecundum quod eſt in actu. Ergo nihil eſt reſpectu ejuſdem actu movens, & motum. Et ſic nihil movet ſe ipſum.

Sciendum autem, quod Plato (de legibus) qui poſuit omne movens moveri, communius accepit nomen motus quam Ariſtotiles. Ariſtoteles enim (III. Phyſ. tex. comm. VI.) proprie accipit motum, ſecundum quod eſt actus exiſtentis in potentia ſecundum quod hujuſmodi, qualiter non eſt niſi diviſibilium, & corporum, ut probatur in VI. Phyſicorum (text. comm. XXXII.) Secundum Platonem autem movens ſe ipſum non eſt corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere, & operari ſit quoddam moveri: quem etiam modum loquendi Ariſtoteles tangit in III. de Anima (text. com. XX.) Secundum hoc ergo dicebat, primum movens ſe ipſum movere quod intelligit ſe, & vult, vel amat ſe; quod in alio quo non repugnat rationibus Ariſtotelis. Nihil enim difert devenire ad aliquod primum quod moveat ſe ſecundum Platonem, & devenire ad primum quod omnino ſit immobile ſecundum Ariſtotelem.

Aliam autem propoſitionem, ſcilicet quod in moventibus, & motis

non

non sit procedere in infinitum, probat tribus rationibus.

Quarum prima talis est. (VII. Phys. a text. comm. III. usque ad X.) Si in motoribus, & motis proceditur in infinitum, oportet omnia hujusmodi infinita corpora esse, quia omne quod movetur, est divisibile, & corpus, ut probatur in VI. Phys. (text. com. XXXIII. & infra.) Omne autem corpus quod movet motum simul dum movet, movetur. Ergo omnia ista infinita simul moventur, dum unum eorum movetur. Sed unum eorum, cum sit finitum, movetur tempore finito. (VII. Phys. text. comm. VIII. & infra.) Ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod in motoribus, & motis procedatur in infinitum. Quod autem sit impossibile quod infinita prædicta moveantur tempore finito, sic probat. Movens, & motum oportet esse simul, ut probat inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse nisi per continuitatem, vel contiguationem. Cum ergo omnia prædicta moventia, & mota sint corpora, ut probatum est; oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem, vel contiguationem; & sic unum infinitum movebitur tempore finito; quod est impossibile, ut probatur VI. Physic. (a text. comm. IX. usque ad LXXIV.)

Secunda ratio ad idem probandum talis est. (VII. Phys. text. comm. XXXIII. & XXXIV.) In moventibus, & motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri quod remoto primo movente, vel cessante a motione, nullum aliorum movebit, neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sunt moventia, & mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri; & sic nihil movebitur in mundo.

Tertia probatio in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori, & est talis. (VIII. Phys. text. XXXV.) Id quod movet instrumentaliter, non potest movere, nisi sit aliquid quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus, & motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota; nihil autem erit sicut principale movens. Ergo nihil movebitur. Et sic patet probatio utriusque propositionis, quæ supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse primum motorem immobilem.

Secunda via talis est. (VIII. Phys. text. comm. XXXVI.) Si omne movens movetur, aut hæc propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria. Quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contigens est ergo nullum movens moveri. Sed si movens non movetur, non movet, ut adversarius dicit. Ergo contingens est, nihil moveri: nam si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. Ergo primum non fuit contingens, quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile; & sic hæc propositio, Omne movens movetur, non fuit per accidens vera.

Item.

Digitized by Google

Item . (VIII. Physic. text. comment. XXXVII.) Si aliqua duo ſunt juncta per accidens in aliquo , & unum illorum invenitur sine altero , probabile eſt quod alterum abſque illo inveniri poſſit ; sicut si album , & musicum inveniuntur in Sorte , & Platone , & invenitur musicum abſque albo , probabile eſt quod in aliquo alio poſſit inveniri album abſque musico. Si igitur movens , & motum conjunguntur in aliquo per accidens , motum autem invenitur in aliquo abſque eo quod moveat , probabile eſt quod movens inveniatur abſque eo quod moveatur .

Nec contra hoc poteſt fieri inſtantia de duobus quorum unum ab altero dependet , ſed non e contrario, ut patet de ſubſtantia , & accidente : hæc enim conjunguntur per ſe , non per accidens . Si autem prædicta propoſitio eſt vera per ſe, similiter ſequitur impoſſibile , vel inconveniens ; quia vel oportet quod movens moveatur eadem ſpecie motus qua movet, vel alia . Si eadem , ergo oportebit quod alterans alteretur , & ulterius quod ſanans ſanetur , & quod docens doceatur etiam ſecundum eamdem ſcientiam . Hoc autem eſt impoſſibile : nam docentem neceſſe eſt habere ſcientiam , addiſcentem vero neceſſe eſt non habere ; & sic idem habebitur ab eodem , & non habebitur: quod eſt impoſſibile . Si autem ſecundum aliam ſpeciem motus moveatur , ita ſcilicet quod alterans moveatur ſecundum locum , & movens ſecundum locum augeatur , & sic de aliis; cum sint finita genera , & ſpecies motus; ſequetur quod non sit abire in infinitum , & ſic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio .

Niſi forte aliquis dicat, quod fiat reflexio hoc modo , quod completis omnibus generibus , & ſpeciebus motus , iterum oporteat redire ad primum , ut ſi movens ſecundum locum alteretur , & alterans augeatur, iterum augens moveatur ſecundum locum . Sed ex hoc ſequeretur idem quod prius , ſcilicet quod id quod movet ſecundum aliquam ſpeciem motus , ſecundum eandem moveatur , non immediate , ſed mediate . Relinquitur ergo quod oportet ponere aliquod primum , quod non moveatur ab aliquo exteriori .

Quia vero hoc habito , ſcilicet quod ſit primum movens quod non moveatur ab aliquo exteriori , non ſequitur quod ſit penitus immobile ; ideo ulterius procedit Ariſtoteles dicendo (VIII. Phyſ. tex. comm. XXXVII.) quod hoc poteſt eſſet dupliciter. Uno modo ita quod illud primum ſit penitus immobile : quo poſito habetur propoſitum , ſcilicet quod ſit aliquod primum movens immobile. Alio modo quod illud primum moveatur a ſe : & hoc videtur probabile , quia quod eſt per ſe , ſemper eſt prius eo quod eſt per aliud : unde & in motis primum motum rationabile eſt per ſe ipſum moveri , non ab alio . Sed hoc dato , iterum idem ſequetur . Non enim poteſt dici , quod movens ſe ipſum , totum moveatur a toto ; quia ſic ſequerentur prædicta inconvenientia , ſcilicet quod aliquis ſimul doceret , & doceretur , & ſimiliter in aliis motibus ; & iterum quod aliquid ſimul eſſet in actu , & in potentia : nam movens inquantum hujuſmodi eſt actu , motum vero in potentia . Relinquitur ergo quod una pars ejus eſt movens tantum , & altera mota ; & ſic habe-

Digitized by Google

betur idem quod prius, ſcilicet quod aliquid ſit movens immobile.

Non autem poteſt dici, quod utraque pars moveatur, ita quod una ab alia, neque quod una pars moveat ſe ipſam, & moveat alteram, neque quòd totum moveat partem, neque quod pars moveat totum: quia ſequerentur præmiſſa inconvenientia, ſcilicet quod aliquid ſimul moveret, & moveretur ſecundum eamdem ſpeciem motus; & quod ſimul eſſet in potentia, & actu; & ulterius quod totum non eſſet primo movens ſe, ſed ratione partis (VIII. Phyſ. text. comm. v.) Relinquitur ergo quod moventis ſe ipſum oportet unam partem eſſe immobilem & moventem aliam partem.

Sed quia in moventibus ſe, quæ ſunt apud nos, ſcilicet in animalibus, pars movens, ſcilicet anima, etſi ſit immobilis per ſe, movetur tamen per accidens; ideo ulterius oſtendit, quod primi moventis ſe ipſum pars movens non movetur neque per ſe, neque per accidens: moventia enim ſe quæ ſunt apud nos, ſcilicet animalia, cum ſint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Neceſſe eſt autem moventia ſe corruptibilia reduci ad aliquod primum movens ſe quod ſit ſempiternum. Neceſſe ergo eſt aliquem motorem eſſe alicujus moventis ſe ipſum, qui neque per ſe, neque per accidens moveatur.

Quod autem neceſſe ſit ſecundum ſuam poſitionem aliquod movens ſe ipſum, ſempiternum eſſe, patet. Si enim motus eſt ſempiternus, ut ipſe ſupponit (ubi ſupra text. xlvi. & infra,) oportet quod generatio moventium ſe ipſa, quæ ſunt generabilia, et corruptibilia, ſit perpetua. Sed hujus perpetuitatis non poteſt eſſe cauſa aliquod ipſorum moventium ſe, quia non ſemper eſt; nec simul omnia, tum quia infinita eſſent, tum quia non ſunt simul. Relinquitur ergo quod oportet eſſe aliquod movens ſe ipſum perpetuum quod cauſat perpetuitatem generationis, in his inferioribus moventibus ſe; et sic motor ejus non movetur neque per ſe, neque per accidens.

Item. In moventibus ſe videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum, quo non moventur a ſe ipsis, sicut animal cum excitatur a ſomno, digeſto cibo, aut aere alterato: quo quidem motu ipſe motor movens ſe ipſum, movetur per accidens. Ex quo poteſt accipi quod nullum movens ſe ipſum movetur ſemper, cujus motor movetur per ſe, vel per accidens. Primum movens ſe ipſum movetur ſemper; alias non poſſet eſſe motus ſempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis ſe ipſum cauſetur. Relinquitur igitur quod primum movens ſe ipſum, movetur a motore qui non movetur neque per ſe, neque per accidens.

Nec eſt contra hanc rationem quod motores inferiorum orbium movent motum ſempiternum, et tamen dicuntur moveri per accidens: quia dicuntur moveri per accidens, non ratione ſui ipſorum, ſed ratione ſuorum mobilium, quæ ſequuntur motum ſuperioris orbis.

Sed quia Deus non eſt pars alicujus moventis ſe ipſum, ulterius Ariſtoteles in ſua Metaph. (Lib. XII. comm. xxxvi.) inveſtigat ex hoc motore, qui eſt pars moventis ſe ipſum, alium motorem ſeparatum omnino, qui eſt Deus. Cum enim omne

Digitized by Google

ne movens se ipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor qui est pars moventis se ipsum, moveat (a) propter appetitum alicujus appetibilis, quod est eo superius in movendo: nam appetens est quodammodo movens motum, appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse primum motorem separatum omnino immobilem, qui Deus est.

Prædictos autem Processus duo videntur infirmare.

Quorum primum est, quod procedunt ex suppositione æternitatis motus, quod apud Catholicos supponitur esse falsum.

Et ad hoc dicendum, quod via efficacissima ad probandum Deum esse, est ex suppositione novitatis mundi, non autem sic ex suppositione æternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nam si mundus, et motus de novo incepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quæ de novo producat mundum, et motum: quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem; cum nihil educat se de potentia in actum, vel de non esse in esse.

Secundum est, quod supponitur in prædictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus cæleste, esse motum ex se: ex quo sequitur ipsum esse animatum, quod a multis non conceditur.

Et ad hoc dicendum est, quod si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub divisione hanc conclusionem inducit, quod scilicet oporteat vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens se ipsum; ex quo statim devenitur ad movens primum immobile separatum.

Procedit autem Philosophus alia via in II. Metaph. (text. comm. VI.) ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse deveniendum ad unam causam primam; et hanc dicimus Deum: et hæc via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi; sive sit unum, sive sint plura media. Remota autem causa removetur id cujus est causa. Ergo remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliæ tollentur, quæ sunt mediæ. Hoc autem est manifeste falsum. Ergo oportet ponere primam causam efficientem esse, quæ Deus est.

Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis in II. Lib. Metaph. (text. comm. IV.) Ostendit enim ibi quod ea quæ sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV. etiam Metaph. (text. comm. VIII.) ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum: unde oportet ut alterum sit etiam altero verius. Hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter & maxime verum.

Ex quibus concludi potest, ulterius esse aliquid quod est maxime ens, & hoc dicimus Deum. Adhuc etiam inducitur a Damasceno (Lib. I. cap. III.) alia ratio, sumpta ex rerum gubernatione, quam etiam innuit

(a) An per appetitum?

nuit Commentator in II. Physic. (com. lxxv. circ. princ.) Et est talis. Impossibile est aliqua contraria, & dissonantia in unum ordinem concordare semper, vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus & singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro, & a casu, sed ut semper, vel in majori parte. Oportet ergo esse aliquid cujus providentia mundus gubernetur, & hoc dicimus Deum.

CAPUT XIV.

Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis.

OStenso igitur quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet ejus conditiones investigare.

Est autem via remotionis utendum, praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit; & sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus notitiam, cognoscendo quod non est. Tanto enim ejus notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere: tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur: habet enim res unaquaeque in se ipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde & in rebus quarum diffinitiones cognoscimus primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; & postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; & sic perficitur substantiae rei completa notitia.

Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere quid quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus; oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, & magis ad completam designationem rei appropinquat, secundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit: sicut si dicamus Deum non esse accidens, per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur: deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; & sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes hujusmodi distinguetur: & tunc de substantia ejus erit propria consideratio, cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus, non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid in se sit.

Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium, (id quod ex superioribus jam monstratum est) scilicet quod Deus sit omnino immobilis; quod etiam auctoritas sacrae Scripturae confirmat: dicitur enim Malach. III. 6. (a) *Ego Deus, & non mutor.* Jacob. I. 17. *Apud quem non est transmutatio* Numer. XIX. 23. *Non est Deus quasi homo, ut mutetur.*

CAPUT XV.

Quod Deus est aeternus.

EX hoc autem apparet ulterius, Deum esse aeternum.

1. Nam omne quod incipit esse, vel

(a) Vulgata: *Ego enim Dominus, & non mutor.*

Digitized by Google

vel desinit, per motum, vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem. Est igitur æternus, carens principio & fine.

2. Item. Illa sola tempore mensurantur quæ moventur, eo quod tempus est numerus motus, ut patet in IV. Phys. (text. comm. 61.) Deus autem est omnino absque motu, ut jam probatum est (cap. XIII.) Tempore igitur non mensuratur: igitur in ipso non est prius, vel posterius accipere: non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest, quia hæc sine tempore intelligi non possunt: est igitur carens principio, et fine, totum esse suum simul habens, in quo ratio æternitatis consistit.

3. Adhuc. Si Deus aliquando non fuit, et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse. Non autem a se ipso, quia quod non est, non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo; ostensum est autem Deum esse primam causam. Non igitur esse incepit: unde nec esse desinet: quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi. Est igitur æternus.

4. Amplius. Videmus in mundo quædam quæ sunt possibilia esse, & non esse, scilicet generabilia, et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet, quia quum de se æqualiter se habeat ad duo, scilicet esse, et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra (cap. XIII.) probatum est per rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non, sed est per se ipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quæ habent causam suæ necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per se ipsum necessarium, et hoc est Deus, quum sit prima causa, ut dictum est (cap. XIII.) Igitur Deus æternus est, quum omne necessarium per se sit æternum.

5. Ostendit etiam Aristoteles ex sempiternitate temporis sempiternitatem motus, ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantiæ moventis. Prima autem substantia movens Deus etiam est. Igitur sempiternus. Negata enim sempiternitate temporis, et motus, adhuc remanet ratio ad sempiternitatem substantiæ: nam si motus incepit, oportet quod ab aliquo movente inceperit: qui si inceperit, ab aliquo agente incepit: et sic vel in infinitum ibitur, vel devenietur ad aliquid quod non incepit.

Huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet: unde Psalm. 61. 13. *Tu autem Domine in æternum permanes*: et idem 28. *Tu autem idem ipse es, & anni tui non deficient.*

CAPUT XVI.

Quod in Deo non sit potentia passiva.

SI autem Deus æternus est, necesse est ipsum non esse in potentia.

1. Omne enim id in cujus substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia, potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse, cum sit sempiternus. In Deo igitur non est potentia ad esse.

2. Ad-

Digitized by Google

2. Adhuc. Quamvis id quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius sit tempore in potentia quam in actu; tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens, et prima causa, ut ex supradictis patet. Non igitur habet in se aliquid potentiæ admixtum.

3. Item. Id quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse: quia quod est per se necesse esse, non habet causam. Omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra ostensum est. Deum autem per se est necesse esse. Nullo igitur modo est possibile esse: nihil ergo potentiæ in sua substantia invenitur.

4. Item. Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens: agit enim alicujus participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod est Deus, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

5. Adhuc. Unumquodque sicut natum est agere, inquantum est actu, ita natum est pati, inquantum est potentia: nam motus est actus in potentia existentis. Sed Deus est omnino impassibilis, ac immutabilis, ut patet ex prædictis. Nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

6. Item. Videmus aliquid esse in mundo quod exit de potentia in actum: Non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia, nondum est, unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu, & nullo modo in potentia, & hoc dicimus Deum.

CAPUT XVII.

Quod Deus non est materia.

Apparet etiam ex hoc, Deum non esse materiam.

1. Quia materia id quod est, in potentia est.

2. Item. Materia non est agendi principium: unde efficiens, & materia in idem non incidunt, secundum Philosophum. Deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut supra dictum est. Ipse igitur materia non est.

3. Amplius. Sequitur res naturales casu existere his qui in materiam omnia reducebant sicut in causam primam, contra quos agitur in II. Phys. (text. comm. LXXVII.) Si igitur Deus, qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia a casu existere.

4. Item. Materia non fit causa alicujus in actu, nisi secundum quod alteratur, & mutatur. Si igitur Deus est immobilis, ut probatum est (cap. XIII.) nullo modo potest esse rerum causa per modum materiæ.

Hanc autem veritatem fides catholica confitetur, quæ Deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse.

In hoc autem insania David de Dinando confunditur, qui ausus est dicere, Deum esse idem quod prima ma-

Digitized by Google

materia: ex hoc quod si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, & sic non essent simplicia: nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. Hoc autem processit ex ignorantia, qua nescivit quid inter differentiam, & diversitatem intersit. Differens enim; ut in X. Metaph. (text. comm. XII.) determinatur, dicitur ad aliquid nam omne differens aliquo est differens: diversum autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quærenda est quæ in aliquo conveniunt: oportet enim aliquid in eis assignari secundum quod differant, sicut duæ species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem quæ in nullo conveniunt, non est quærendum, quo differant, sed se ipsis diversa sunt: sic enim & oppositæ differentiæ ab invicem distinguntur: non enim participant genus quasi partem suæ essentiæ: & ideo non est quærendum quibus differant, se ipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus, & materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

CAPUT XVIII.

Quod in Deo nulla sit compositio.

EX præmissis autem concludi potest, quod in Deo nulla sit compositio.

1. Nam in omni composito oportet esse actum, & potentiam: non enim plura possunt simpliciter fieri unum, nisi aliquid ibi sit actus, & aliquid potentia. Quæ enim actu sunt, non uniuntur nisi quasi colligata, vel sicut congregata, quæ non sunt unum simpliciter, in quibus etiam ipsæ partes congregatæ, sunt, sicut potentia respectu unionis: sunt enim unitæ in actu postquam fuerint in potentia unibiles. In Deo autem nulla est potentia. Non est igitur in eo aliqua compositio.

2. Item. Omne compositum posterius est suis componentibus. Primum ergo ens, quod Deus est, ex nullis compositum est.

3. Adhuc. Omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis, licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse: quod Deo non competit, cum sit per se necesse esse. Non est ergo in eo aliqua compositio.

4. Amplius, Omnis compositio indiget aliquo componente: si enim compositio est, ex pluribus est: quæ autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem: non enim ipse se ipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius, esset enim prius se ipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem; & sic non esset causa prima, quod supra (cap. XIII.) habitum est.

5. Item. In quolibet genere tanto aliquid est nobilius, quanto simplicius; sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam permixtionem frigidi. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, cum sit prima causa: causa enim est nobilior effe-

Digitized by Google

effectu. Nulla igitur compositio ei accidere potest.

6. Præterea. In omni composito bonum non est hujus vel illius partis, sed totius: & dico bonum secundum illam bonitatem quæ est propria totius, & perfectio ejus: nam partes sunt imperfectæ respectu totius, sicut partes hominis non sunt homo: partes enim numeri senarii non habent perfectionem senarii, & similiter partes lineæ non perveniunt ad perfectionem mensuræ, quæ in tota linea invenitur. Si ergo Deus est compositus, perfectio, & bonitas ejus propria invenitur in toto; non autem in aliqua ejus partium; & sic non erit in eo pure id bonum quod est proprium ei. Non est ergo ipse primum, & summum bonum.

7. Item. Ante multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere.

CAPUT XIX.

Quod in Deo nihil est violentum, nihilque præter naturam.

EX hoc autem concluditur, quod in Deo nihil potest esse violentum, neque extra naturam.

1. Omne enim id in quo aliquid violentum, & præter naturam invenitur, aliquid sibi additum habet: nam quod est de substantia rei, non potest esse violentum, nec præter naturam.

2. Amplius. Necessitas coactionis est necessitas ex alio, vel ab alio. In Deo autem non est necessitas ex alio, sed est per se ipsum necessarium, & causa necessitatis aliis. Igitur in eo nihil est coactum.

3. Adhuc. Ubicumque est aliquid violentum, ibi potest esse aliquid præter illud quod rei per se convenit: nam violentum contrariatur ei quod est secundum naturam. Sed in Deo non est possibile aliquid esse præter id quod secundum se ei convenit, cum secundum se fit necesse esse, ut ostensum est (cap. XIII.) Non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

4. Item. Omne in quo est aliquid violentum, vel innaturale, natum est moveri ab alio: nam violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Deus autem est omnino immobilis, ut ostensum est (ubi sup.) Igitur non potest in eo esse aliquid violentum, vel innaturale.

CAPUT XX.

Quod Deus non est corpus.

EX prædictis autem ostenditur, quod Deus non est corpus.

1. Omne enim corpus, cum sit continuum, compositum est, & partes habens. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (cap. XVIII.) Igitur corpus non est.

2. Præterea. Omne quantum est aliquo modo in potentia: nam continuum est potentia divisibile in infinitum, numerus autem in infinitum est augmentabilis. Omne autem corpus est quantum. Ergo omne corpus est in potentia. Deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est (cap. XVI.) Ergo Deus non est corpus.

3. Adhuc. Si Deus est corpus, oportet quod sit aliquod corpus naturale: nam corpus mathematicum non est per se existens, ut Philosophus probat (III. Metaph. text. comm. XVII.) eo quod dimensiones accidentia sunt. Non autem est corpus naturale, cum sit immobilis, ut ostensum

Digitized by Google

ſtenſum eſt (cap. XIII.) omne autem corpus naturale mobile eſt . Deus igitur non eſt corpus .

4. Amplius . Omne corpus finitum eſt , quod tam de corpore circulari , quam de recto probatur in I. cæl. & mund. (a text. comm. xxxv. uſque ad lxxv. inclusive .) Quodlibet autem corpus finitum intellectu , & imaginatione tranſcendere poſſumus. Si igitur Deus eſt corpus, intellectus , & imaginatio noſtra aliquid majus Deo cogitare poſſunt , & ſic Deus non eſt major intellectu noſtro; quod eſt inconveniens . Non eſt igitur corpus .

5. Adhuc. Cognitio intellectiva certior eſt quam ſenſitiva . Invenitur autem aliquod objectum ſenſus in rerum natura . Ergo & intellectus . Sed ſecundum ordinem objectorum eſt ordo potentiarum , ſicut & diſtinctio. Ergo ſuper omnia ſenſiblia eſt aliquid intelligibile in rerum natura exiſtens. Omne autem corpus in rebus exiſtens eſt ſenſibile. Igitur ſuper omnia corpora eſt aliquid accipere nobilius . Si igitur Deus eſt corpus, non erit primum , & maximum ens.

6. Præterea . Quolibet corpore non vivente res vivens eſt nobilior: quolibet autem corpore vivente ſua vita eſt nobilior , cum per hoc habeat ſupra alia corpora nobilitatem. Id ergo quo nihil eſt nobilius , corpus non eſt. Hoc autem eſt Deus . Ergo non eſt corpus.

7. Item. Inveniuntur rationes Philoſophorum (VIII. Phyſ. text. comm. III. & ſeq.) ad idem oſtendendum, procedentes ex æternitate motus in hunc modum. In omni motu ſempiterno oportet quod primum movens non moveatur neque per ſe , neque per accidens ; ſicut ex ſupradictis (cap. XIII.) patet . Corpus autem cæli movetur circulariter motu ſempiterno. Ergo primus motor ejus non movetur neque per ſe , neque per accidens . Nullum autem corpus movet localiter , niſi moveatur , eo quod oportet motum , & movens eſſe ſimul ; & ſic corpus movens moveri oportet , ad hoc quod ſit ſimul cum corpore moto . Nulla etiam virtus in corpore movet , niſi per accidens moveatur ; quia moto corpore movetur per accidens virtus corporis . Ergo primus motor cæli non eſt corpus , neque virtus in corpore . Hoc autem ad quod ultimo reducitur motus cæli ſicut ad primum movens immobile , eſt Deus. Deus igitur non eſt corpus.

8. Adhuc . Nulla potentia infinita eſt potentia in magnitudine . Potentia primi motoris eſt potentia infinita . Ergo non eſt in aliqua magnitudine ; & ſic Deus , qui eſt primus motor , neque eſt corpus , neque eſt virtus in corpore . Prima ſic probatur . Si potentia alicujus magnitudinis eſt infinita ; aut ergo erit magnitudinis finitæ , aut infinitæ. Magnitudo infinita nulla eſt , ut probatur in III. Phyſ. (text. XXXIX. & ſeq.) & in I. cæl. et mund. (a text. comm. xxxv. uſque ad lxxv.) magnitudinis autem finitæ non eſt poſſibile eſſe potentiam infinitam : & ſic in nulla magnitudine poteſt eſse potentia infinita . Quod autem in magnitudine finita non poſſit eſſe potentia infinita , ſic probatur . Aequalem effectum quem facit potentia minor tempore majori , facit potentia major tempore minori , qualiſcumque ſit ille effectus , ſive ſit ſecundum alterationem , ſive ſecundum motum lo-

Digitized by Google

localem, sive secundum quemcumque alium motum. Sed potentia infinita est major omni potentia finita. Ergo oportet quod in minori tempore perficiat effectum velocius movendo quam potentia quæcumque finita. Nec potest esse quod in minori quodam sit tempore. Relinquitur ergo quod hoc erit in indivisibili temporis, et sic movere, et moveri, et motus erunt in instanti; cujus contrarium demonstratum est in VI. Phys. (a text. comm. XXIX. usque ad XXXII.) Quod autem non possit potentia infinita magnitudinis finitæ movere in tempore, sic probatur. Sit potentia infinita, quæ est A, accipiatur autem pars ejus, quæ est A, B. Pars igitur ista movebit in tempore majori; oportebit tamen esse aliquam proportionem hujus temporis ad tempus in quo movet tota potentia, cum utrumque tempus sit finitum. Sint igitur hæc duo tempora in decupla proportione se ad invicem habentia: non enim quantum ad hanc rationem differt istam, vel aliam proportionem dicere. Si autem addatur ad potentiam finitam prædictam, diminui oportebit de tempore, secundum proportionem additionis ad potentiam finitam, cum major potentia in minori tempore moveat. Si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore quod erit decima pars temporis in quo movebat prima pars accepta infinitæ potentiæ, scilicet A, B; et tamen hæc potentia quæ est decuplum ejus, est proportio finita, cum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. Relinquitur igitur quod in eodem tempore movet potentia finita, et infinita; quod est impossibile. Non igitur potentia infinita magnitudinis finitæ potest movere in tempore aliquo.

Quod autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur. Nulla potentia finita potest movere tempore infinito. Sed potentia primi motoris movet tempore infinito, quia motus primus est sempiternus. Ergo potentia primi motoris est infinita. Prima sic probatur. Si aliqua potentia finita alicujus corporis movet tempore infinito, pars illius corporis habens partem potentiæ, movebit in tempore minori: quia quanto aliquid est majoris potentiæ, tanto in majori tempore motum continuare poterit, et sic pars prædicta movebit tempore finito: major autem pars in majori tempore movere poterit; et sic semper, secundum quod addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus, secundum eamdem proportionem. Sed additio aliquotiens facta perveniet ad quantitatem totius, vel etiam excedet. Ergo et additio ex parte temporis perveniet ad quantitatem temporis in quo movet totum. Tempus autem in quo totum movebat, dicebatur esse infinitum. Ergo tempus finitum metietur tempus infinitum; quod est impossibile (a).

Sed contra hunc processum plures sunt objectiones: quarum una est, quia potest poni, quod illud corpus quod movet primum motum, non est divisibile, sicut patet de corpore cælesti. Prædicta autem probatio procedit ex divisione ejus.

Sed ad hoc dicendum est, quod conditionalis potest esse vera, cujus an-

(a) *In veteribus exemplaribus hic desinit caput* XX. *& a sequentibus verbis* Sed contra hunc processum *incipis caput* XXI. *cum hoc titulo:* Objectiones contra hunc processum. *In recentioribus vero unicum caput omnia complectitur. Hæc admonet Lucarinus in animadversionibus in textum D. Tomæ.*

Digitized by Google

antecedens est impossibile; & si quid est quod destruat veritatem talis conditionalis, est impossibile; sicut si aliquis destrueret veritatem hujus conditionalis. Si homo volat, habet alas, esset impossibile. Et secundum hunc modum intelligendus est processus probationis prædictæ: quia hæc conditionalis est vera. Si corpus cæleste dividitur, pars ejus erit minoris potentiæ quam totum: hujus autem conditionalis veritas tollitur, si ponatur primum movens esse corpus, propter impossibilia quæ sequuntur: unde patet hoc esse impossibile.

Et similiter potest responderi, si fiat objectio de augumento potentiarum finitarum, quia non est accipere in rerum natura potentias secundum omnem proportionem quam habet tempus ad tempus quodcumque; est tamen conditionalis vera, qua in prædicta probatione indigetur.

Secunda objectio est, quia etsi corpus dividitur, aliqua virtus potest esse alicujus corporis quae non dividitur diviso corpore, sicut anima rationalis non dividitur diviso corpore.

Et ad hoc est dicendum, quod per processum prædictum non probatur, quod non sit Deus conjunctus corpori, sicut anima rationalis corpori humano; sed quod non est virtus in corpore, sicut virtus materialis, quæ dividitur ad divisionem corporis: unde etiam dicitur de intellectu humano, quod non est corpus, neque virtus in corpore. Quod autem Deus non sit unitus corpori sicut anima, alterius rationis est.

Tertia objectio est, quod si cujuslibet corporis potentia finita est, ut in prædicto processu ostenditur; per potentiam autem finitam non potest aliquid durare tempore infinito; sequitur quod nullum corpus possit durare tempore infinito, & sic corpus cæleste de necessitate corrumpetur.

Ad hoc autem a quibusdam respondetur, quod corpus cæleste secundum potentiam suam potest deficere; sed perpetuitatem durationis acquirit ab alio, quod est potentiæ infinitæ. Et huic solutioni videtur attestari Plato (in Timæo) qui de corporibus cælestibus Deum loquentem inducit in hunc modum: *Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia, quia voluntas mea major est nexu vestro.* Hanc autem solutionem improbat Commentator in XII. Metaph. (comm. xli. & VIII. Phys. comm. lxxix.) Nam impossibile est, secundum eum, quod id quod est de se possibile non esse, acquirat perpetuitatem essendi ab alio: sequitur enim quod corruptibile mutaretur in incorruptibile, quod est impossibile secundum ipsum. Et ideo ipse in hunc modum respondet, quod in corpore cælesti omnis potentia quæ est, finita est; non tamen oportet quod habeat omnem potentiam: est enim in corpore cælesti secundum Aristotelem in VIII. Metaph. (text. comm. xii.) potentia ad *ubi*, sed non ad *esse*; & sic non oportet quod insit ei potentia ad non esse. Sciendum tamen, quod hæc responsio Commentatoris non est sufficiens: quia si detur quod in corpore cælesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quæ est potentia materiæ, est tamen in eo potentia quasi activa, quæ est virtus essendi; cum expresse dicat Aristoteles in I. de cælo & mundo (a text. xx. usque ad xxiii.) quod cælum habet virtutem ut sit semper. Et ideo melius

Digitized by Google

lius dicendum est, quod cum potentia dicatur ad actum, oportet judicare de potentia secundum modum actus. Motus autem secundum sui rationem quantitatem habet, & extensionem: unde duratio ejus infinita requirit quod potentia movens sit infinita: esse autem non habet aliquam extensionem quantitatis, præcipue in re cujus esse est invariabile, sicut cælum: & ideo non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret: quia non differt quod per illam virtutem aliquid duret in uno instanti, vel tempore infinito, cum esse illud invariabile non attingatur a tempore nisi per accidens.

Quarta objectio est de hoc, quod non videtur esse necessarium quod illud quod movet tempore infinito, habeat potentiam infinitam, in illis moventibus quæ movendo non alterantur: quia talis motus nihil consumit de potentia eorum, unde non minore tempore movere possunt, postquam aliquo tempore moverunt, quam ante; sicut Solis virtus finita est; & quia in agendo ejus virtus activa non minuitur, infinito tempore potest agere in hæc inferiora secundum naturam.

Et ad hoc dicimus, quod corpus non movet nisi motum, ut probatum est (cap. XIII.): & ideo si contingat corpus aliquod non moveri, sequitur ipsum non movere. In omni autem quod movetur, est potentia ad oppositа, quia termini motus sunt oppositi: & ideo, quantum est de se, omne corpus quod movetur, possibile est non moveri, & quod possibile est non moveri, non habet de se ut perpetuo tempore moveatur, & sic nec quod in perpetuo tempore moveat. Procedit ergo prædicta demonstratio de potentia finita corporis finiti, quæ non potest de se movere tempore infinito. Sed corpus quod de se possibile est moveri, & non moveri, movere, & non movere, acquirere potest perpetuitatem motus ab aliquo, quod oportet esse incorporeum: & ideo oportet primum movens esse incorporeum; & sic nihil prohibet secundum naturam corpus finitum quod acquirit ab alio perpetuitatem in moveri, habere etiam perpetuitatem in movere. Nam & ipsum primum corpus cæleste secundum naturam potest perpetuo motu inferiora corpora cælestia revolvere, secundum quod sphæra movet sphæram. Nec est inconveniens, secundum Commentatorem (XII. Metaphys. text. XLI.) quod illud quod de se est in potentia ad moveri, & non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus, sicut ponebatur esse impossibile de perpetuitate essendi: nam motus est quidam defluxus a movente in mobile; & ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de se: esse autem est aliquid fixum, & quietum in ente; & ideo quod de se est in potentia ad non esse, non potest, ut ipse dicit, secundum viam naturæ acquirere ab alio perpetuitatem essendi.

Quinta objectio est, quod per prædictum processum non videtur major ratio quare non sit potentia infinita in magnitudine, quam extra magnitudinem: nam utrobique sequitur quod moveat non in tempore.

Et ad hoc dicendum, quod finitum, & infinitum in magnitudine, et tempore, et motu inveniuntur secundum unam rationem, sicut proba-

Digitized by Google

batur in III. et in V. Phyſic. et ideo infinitum in uno eorum aufert proportionem finitam in aliis. In his autem quæ carent magnitudine, non eſt finitum, et infinitum niſi æquivoce: unde prædictus modus demonſtrandi in talibus potentiis locum non habet. Aliter autem reſpondetur, et melius, quod cælum habet duos motores, unum proximum, qui eſt finitæ virtutis, et ab hoc habet quod motus ejus ſit finitæ velocitatis, et alium remotum, qui eſt infinitæ virtutis, a quo habet quod motus ejus poſſit eſſe infinitæ durationis. Et ſic patet quod potentia infinita, quæ non eſt in magnitudine, poteſt movere corpus non immediate in tempore; ſed potentia quæ eſt in magnitudine, oportet quod moveat corpus immediate, quum nullum corpus moveat niſi motum: unde ſi moveret, ſequeretur quod moveret non in tempore. Poteſt adhuc melius dici, quod potentia quæ non eſt in magnitudine, eſt intellectus, et movet per voluntatem: unde movet ſecundum exigentiam mobilis, & non ſecundum (a) proprietatem ſuæ virtutis. Potentia autem quæ eſt in magnitudine, non poteſt movere niſi per neceſſitatem naturæ, quia probatum eſt quod intellectus non eſt virtus in corpore, quia et ſic movet de neceſſitate, ſecundum (b) proprietatem ſuæ quantitatis: unde ſequitur, ſi movet, quod moveat in inſtanti. Secundum hoc ergo, remotis prædictis objectionibus, procedit demonſtratio Ariſtotelis.

9. Amplius. Nullus motus qui eſt a movente corporeo, poteſt eſſe continuus, et regularis, eo quod movens corporale in motu locali movet attrahendo, vel expellendo. Id autem quod attrahitur, vel expellitur, non in eadem diſpoſitione ſe habet ad moventem a principio motus uſque ad finem, cum quandoque ſit propinquius, quandoque remotius; et ſic nullum corpus poteſt movere motu continuo, et regulari; motus autem primus eſt continuus, et regularis, ut probatur in VIII. Phyſic. (a text. com. LXXIII. uſque ad LXXVII. incluſive.) Igitur movens primum motum non eſt corpus.

10. Item. Nullus motus qui eſt ad finem, qui exit de potentia ad actum, poteſt eſſe perpetuus: quia cum perventum fuerit ad actum, motus quieſcit. Si ergo motus primus eſt perpetuus, oportet quod ſit ad finem qui ſit ſemper, et omnibus modis in actu. Tale autem non eſt aliquod corpus, neque aliqua virtus in corpore, cum omnia hujuſmodi ſint mobilia per ſe, vel per accidens. Igitur finis primi motus non eſt corpus, neque virtus in corpore. Finis autem primi motus eſt primum movens quod movet ſicut deſideratum. Hoc autem eſt Deus. Deus igitur neque eſt corpus, neque virtus in corpore. Quamvis autem falſum ſit ſecundum fidem noſtram quod motus cœli ſit perpetuus, ut infra (II. Lib. cap. XXXVI. et Lib. IV. cap. VII.) patebit; tamen verum eſt quod motus ille non deficit neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem ſubſtantiæ mobilis, cum non videatur motus cæli per diuturnitatem temporis lenteſcere. Unde demonſtrationes prædictæ ſuam efficaciam non perdunt.

Huic autem veritati demonſtratæ concordat divina auctoritas. Dicitur au-

(a) Al. proportionem.

(b) Al. proportionem.

Digitized by Google

autem Joan. IV. 24. *Spiritus est Deus, & eos qui eum adorant, in spiritu, & veritate adorare oportet.* Dicitur etiam I. Tim. I. 17. *Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo*: et Rom. I. 20. *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.* Quae enim non visu, sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt.

Per hoc autem destruitur error primorum Philosophorum naturalium, qui non ponebant nisi causas materiales, ut ignem, vel aquam, vel aliquid hujusmodi; et sic prima rerum principia corpora dicebant, et eadem vocabant deos. Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas moventes amicitiam, et litem, qui etiam propter praedictas rationes confutantur: nam cum lis, et amicitia sint in corporibus, secundum eos, sequitur prima principia moventia esse virtutes in corpore. Ipsi etiam ponebant Deum esse compositum ex quatuor elementis, et amicitia; per quod datur intelligi, quod posuerunt Deum esse corpus caeleste. Inter antiquos autem solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia separatum. Hac etiam veritate redarguuntur Gentiles ponentes ipsa elementa mundi, et virtutes in eis existentes deos esse, ut Solem, Lunam, terram, aquam, et hujusmodi: occasionem habentes ex praedictis Philosophorum erroribus. Praedictis etiam rationibus excluduntur deliramenta Judaeorum simplicium, Tertulliani, Vadianorum, sive Antropomorphitarum haereticorum, qui Deum corporalibus lineamentis figurabant; nec non et Manichaeorum, qui quamdam infinitam lucis substantiam, per infinitum spatium distentam, Deum existimabant. Quorum omnium errorum fuit occasio quod de divinis cogitantes, ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo: et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet.

CAPUT XXI.

Quod Deus est sua essentia.

EX praemissis autem haberi potest, quod Deus est sua essentia, quidditas, seu natura.

1. In omni enim eo quod non est sua essentia, sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem: cum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter ejus essentiam, totum quod res est, esset ejus essentia, et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non esset sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter ejus essentiam, et sic oportet in eo esse compositionem: unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine. Ostensum est autem, in Deo nullam esse compositionem. Deus igitur est sua essentia.

2. Adhuc. Solum illud videtur esse praeter essentiam, vel quidditatem rei quod non intrat diffinitionem ipsius: diffinitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia rei sunt quae in diffinitione non cadunt. Sola igitur accidentia sunt in re aliqua praeter essentiam ejus. In Deo autem non sunt aliqua accidentia, ut ostendetur (cap. XXIII.) Nihil igitur est in eo praeter essentiam ejus: est igitur ipse sua essentia.

3. Amplius. Formae, quae de rebus subsistentibus non praedicantur, sive in universali, sive in singulari acceptis, sunt formae quae non per se singu

Digitized by Google

gulariter ſubſiſtunt in ſe ipſis individuatæ: non enim dicitur, quod Sortes, aut homo, aut animal ſit albedo, quia albedo non eſt per ſe ſingulariter ſubſiſtens, ſed individuatur per ſubjectum ſubſiſtens. Similiter etiam formæ naturales non ſubſiſtunt per ſe ſingulariter, ſed individuantur in propriis materiis: unde non dicimus, quod hic vel ille ignis, aut ignis ſit ſua forma. Ipſæ etiam eſſentiæ, vel quidditates generum, vel ſpecierum individuantur ſecundum materiam ſignatam hujus vel illius individui; licet etiam quidditas generis, vel ſpeciei formam includat, & materiam in communi: unde non dicitur quod Sortes, vel homo ſit humanitas. Sed divina eſſentia eſt per ſe ſingulariter exiſtens, & in ſe ipſa individuata, ut oſtendetur (cap. XLII.) Divina igitur eſſentia prædicatur de Deo, ut dicatur: *Deus eſt ſua eſſentia.*

4. Præterea. Eſſentia rei vel eſt res ipſa, vel ſe habet ad ipſam aliquo modo ut cauſa, cum res per ſuam eſſentiam ſpeciem ſortiatur. Sed nullo modo poteſt eſſe aliquid cauſa Dei, cum ſit primum ens, ut oſtenſum eſt (cap. XIII.) Deus igitur eſt ſua eſſentia.

5. Item. Quod non eſt ſua eſſentia, ſe habet ſecundum aliquid ſui ad ipſam ut potentia ad actum: unde & per modum formæ ſignificatur eſſentia, utputa humanitas. Sed in Deo nulla eſt potentialitas, ut ſupra (cap. XVI.) oſtenſum eſt. Oportet igitur quod ipſe ſit ſua eſſentia.

CAPUT XXII.

Quod in Deo idem eſt eſſe, & eſſentia.

EX his autem quæ ſupra oſtenſa ſunt, ulterius probari poteſt, quod in Deo non eſt aliud eſſentia, vel quidditas quam ſuum eſſe.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra, aliquid eſſe quod per ſe neceſſe eſt eſſe, quod Deus eſt. Hoc igitur eſſe quod neceſſe eſt, ſi eſt alicui quidditati conjunctum, quæ non eſt quod ipſum eſt, aut eſt diſſonum illi quidditati, ſeu repugnans, ſicut per ſe exiſtere quidditati albedinis; aut ei conſonum, ſive affine, ſicut albedini eſſe in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet eſſe quod eſt per ſe neceſſe eſſe, ſicut nec albedini per ſe exiſtere. Si autem ſecundo modo; oportet quod vel eſſe hujuſmodi dependeat ab eſſentia, vel utrumque ab alia cauſa, vel eſſentia ab eſſe. Prima duo ſunt contra rationem ejus quod eſt per ſe neceſſe eſſe: quia ſi ab alio dependet, jam non eſt neceſſe eſſe. Ex tertio vero ſequitur quod illa quidditas accidentaliter advenit ad rem quæ per ſe neceſſe eſt eſſe: quia omne quod ſequitur ad eſſe rei, eſt ei accidentale; & ſic non erit ejus quidditas. Deus igitur non habet eſſentiam quæ non ſit ſuum eſſe.

Sed contra hoc poteſt dici, quod illud eſſe non abſolute dependet ab eſſentia illa, ut omnino non ſit, niſi illa eſſet; ſed dependet quantum ad conjunctionem qua ei conjungitur: & sic illud eſſe per ſe neceſſe eſt, ſed ipſum conjungi non per ſe neceſſe eſt.

Hæc autem reſponsio prædicta inconvenientia non evadit. Quia si illud eſſe poteſt intelligi sine illa eſſentia, ſequitur quod illa eſſentia accidentaliter ſe habet ad illud eſſe; ſed id quod eſt per ſe, neceſſe eſt illud eſſe. Ergo illa eſſentia ſe habet accidentaliter ad id quod eſt per ſe neceſſe eſſe: non ergo eſt quidditas ejus. Hoc autem quod eſt per ſe ne-

Digitized by Google

neceſse eſse, eſt Deus. Non igitur illa eſt eſsentia Dei, ſed aliqua eſsentia Deo poſterior. Si autem non poteſt intelligi illud eſse sine illa eſſentia, tunc illud eſse abſolute dependet ab eo a quo dependet conjunctio ſua ad eſsentiam illam; & sic redit idem quod prius.

2. Item. Unumquodque eſt per ſuum eſse. Quod igitur non eſt ſuum eſse, non eſt per ſe neceſse eſse. Deus autem eſt per ſe neceſse eſse. Ergo Deus eſt ſuum eſse.

3. Amplius. Si eſſe Dei non eſt ſua eſſentia, non autem pars ejus eſſe poteſt, cum eſſentia divina ſit ſimplex, ut oſtenſum eſt (cap. XVIII.) oportet quod hujusmodi eſſe ſit aliquid præter eſſentiam ejus. Omne autem quod convenit alicui quod non eſt de eſſentia ejus, convenit ei per aliquam cauſam: ea enim quæ per ſe non ſunt unum, ſi conjunguntur, oportet per aliquam cauſam uniri. Eſſe igitur convenit illi quidditati per aliquam cauſam. Aut igitur per aliquid quod eſt de eſſentia illius rei, sive per eſsentiam ipſam, aut per aliquid aliud. Si primo modo (eſsentia autem eſt ſecundum illud eſse) ſequitur quod aliquid ſit ſibi ipſi cauſa eſsendi. Hoc autem eſt impoſſibile, quia prius ſecundum intellectum eſt cauſam eſse quam effectum. Si ergo aliquid ſibi ipſi eſset cauſa eſsendi, intelligeretur eſse antequam haberet eſse, quod eſt impoſſibile. Niſi intelligatur quod aliquid ſit ſibi cauſa eſsendi ſecundum eſse accidentale, quod eſse eſt ſecundum quid: hoc enim non eſt impoſſibile. Invenitur enim aliquod ens accidentale cauſatum ex principiis ſui ſubjecti, ante quod eſse, intelligitur eſſe ſubſtantiale ſubjecti. Nunc autem non loquimur de eſse accidentali, ſed de ſubſtantiali. Si autem illi eſse conveniat per aliquam aliam cauſam; omne autem quod acquirit eſse ab alia cauſa, eſt cauſatum, & non eſt cauſa prima; Deus autem eſt prima cauſa non habens cauſam, ut ſupra (cap. XIII.) demonſtratum eſt: igitur iſta quidditas, quæ acquirit eſse aliunde, non eſt quidditas Dei: neceſse eſt igitur quod Dei eſse quidditas ſua ſit.

4. Amplius. Eſse, actum quemdam nominat: non enim dicitur eſse aliquid ex hoc quod eſt in potentia, ſed ex hoc quod eſt in actu. Omne autem cui aliquis actus convenit, aliquid diverſum ab eo exiſtens, ſe habet ad ipſum ut potentia ad actum, actus enim, & potentia ad ſe invicem dicuntur. Si ergo divina eſsentia eſt aliud quam ſuum eſse, ſequitur quod eſsentia, & eſse ſe ſe habeant, ſicut potentia, & actus. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. XVI.) in Deo nihil eſse de potentia, ſed ipſum eſse purum actum. Non igitur Dei eſsentia eſt aliud quam ſuum eſse.

5. Item. Omne quod non poteſt eſse niſi concurrentibus pluribus, eſt compoſitum. Sed nulla res in qua eſt aliud eſsentia, & aliud eſse poteſt eſse niſi concurrentibus pluribus, ſcilicet eſsentia, & eſse. Ergo omnis res in qua est aliud eſsentia, & aliud eſſe eſt compoſita. Deus autem non eſt compoſitus, ut oſtenſum eſt (cap. XVIII.) Ipſum igitur eſse Dei eſt ſua eſsentia.

6. Amplius. Omnis res eſt per hoc quod habet eſse. Nulla igitur res cujus eſsentia non eſt ſuum eſse, eſt per eſsentiam ſuam, ſed participatione alicujus, ſcilicet ipſius eſse.

Quod

Digitized by Google

Quod autem est per participationem alicujus, non potest esse primum ens, quia id quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius: Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse.

Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus, qui cum quæreret a Domino Exodi III. 13. dicens: *Si dixerint ad me filii Israel: Quod est nomen ejus? quid dicam eis?* Dominus respondit: *Ego sum qui sum: sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos*, ostendens suum proprium nomen esse *Qui est*. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam, seu essentiam alicujus rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia, vel natura. Hanc etiam veritatem catholici Doctores professi sunt. Ait namque Hilarius in Lib. de Trinitate (Lib. VII. prop. princ.) *Esse non accidens Deo, sed subsistens veritas, & manens causa, & naturalis generis proprietas*. Boetius etiam dicit in Lib. de Trinit. (cap. III.) quod *divina substantia est ipsum esse, & ab ea est esse*.

CAPUT XXIII.

Quod in Deo non sit accidens.

EX hac etiam veritate de necessitate sequitur quod Deo super ejus essentiam nihil supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

1. Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua; quamvis id quod est, possit aliquid aliud participare: nihil enim est formalius, aut simplicius quam esse. Divina autem substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia: nullum ergo accidens ei inesse potest.

2. Amplius. Omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare insit, cum sit præter essentiam ejus cui inest. Si igitur aliquid accidentaliter sit in Deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam. Aut ergo causa accidentis est ipsa divina substantia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, oportet quod illud agat in divinam substantiam: nihil enim inducit aliquam formam vel substantialem, vel accidentalem in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quod agere nihil aliud est quam facere aliquid actu: quod quidem est per formam. Ergo Deus patietur, & movebitur ab aliquo agente; quod est contra prædeterminata (cap. XIII.) Si autem ipsa divina substantia est causa accidentis quod sibi inest; impossibile autem est quod sit causa illius, secundum quod est recipiens ipsum: quia sic idem secundum idem faceret se ipsum in actu. Ergo oportet, si in Deo est aliquod accidens, quod secundum aliud, & aliud recipiat, & causet accidens illud, sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiæ, & causant per formam. Sic igitur Deus erit compositus; cujus contrarium superius (cap. XVIII.) probatum est.

3. Item. Omne subjectum accidentis comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, eo quod accidens quædam forma est, faciens esse actu secundum esse accidentale. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra (cap. XVI. & XVII.) ostensum est. In eo igitur nullum accidens esse potest.

4. Adhuc. Cuicumque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo secundum suam naturam mutabile: accidens enim de se natum est inesse, & non inesse. Si igitur Deus habet

Digitized by Google

aliquid accidentaliter sibi conveniens, sequetur quod ipse sit mutabilis: cujus contrarium supra demonstratum est.

5. Amplius. Cuicumque inest aliquod accidens, non est quicquid habet in se: quia accidens non est de essentia subjecti. Sed Deus est quicquid in se habet. In Deo igitur nullum est accidens. Media sic probatur. Unumquodque nobilius invenitur in causa quam in effectu. Deus autem est omnium causa. Ergo quicquid est in eo, nobilissimo modo in eo invenitur. Perfectissime autem convenit aliquid alicui quod est ipsummet: hoc enim perfectius est unum, quam cum aliquid alteri substantialiter unitur ut forma materiæ; quæ etiam unio perfectior est quam cum aliquid alteri accidentaliter inest. Relinquitur ergo quod Deus sit quicquid habet.

6. Item. Substantia non dependet ab accidente, quamvis accidens dependeat a substantia. Quod autem non dependet ab aliquo, potest aliquando inveniri sine illo. Ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente. Hoc autem præcipue videtur simplicissimæ substantiæ convenire, qualis est substantia divina. Divinæ igitur substantiæ omnino accidens non inest.

In hanc autem sententiam etiam catholici Doctores conveniunt: unde Augustinus in Lib. de Trinit. (Lib. V. cap. IV.) dicit, quod in Deo nullum est accidens.

Ex hac autem veritate ostensa, error quorumdam in lege Sarracenorum loquentium confutatur, qui ponunt quasdam intentiones divinæ essentiæ superadditas.

CAPUT XXIV.

Quod esse divinum non potest designari per additionem differentiæ substantialis.

OStendi etiam ex prædictis potest, quod supra ipsum divinum esse non potest aliquid superaddi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

1. Impossibile enim est aliquid esse in actu, nisi omnibus existentibus, quibus esse substantiale designatur: non enim potest esse animal in actu, quin sit animal rationale, vel irrationale. Unde etiam Platonici ponentes ideas, non posuerunt ideas per se existentes generum, quæ designantur ad esse speciei per differentias essentiales; sed posuerunt ideas per se existentes solarum specierum, quæ ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. Si ergo divinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu, nisi illo superaddito existente. Sed ipsum esse divinum est sua substantia, ut ostensum est (cap. XXII.) Ergo substantia divina non potest esse in actu, nisi aliquo superveniente: ex quo potest concludi, quod non sit per se necesse esse, cujus contrarium supra (cap. XV.) ostensum est.

2. Item. Omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius. Sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra (cap. XVI.) ostensum est, sed sua substantia est suum esse. Ergo esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

3. Amplius. Omne illud per quod res consequitur esse in actu, & est in-

Digitized by Google

intrinsecum rei, vel est tota essentia, vel pars essentiæ. Quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu, & est intrinsecum rei designatæ: alias per id designari non posset substantialiter. Ergo oportet quod sit vel ipsa essentia rei, vel pars essentiæ. Sed si aliquid superadditur ad esse divinum, hoc non potest esse tota essentia Dei, quia jam ostensum est (cap. XXII.) quod esse Dei non est aliud ab essentia ejus. Relinquitur ergo quod sit pars essentiæ divinæ: & sic Deus erit compositus ex partibus essentialiter; cujus contrarium supra (cap. XVIII.) ostensum est.

4. Item. Quod additur alicui ad designationem alicujus designatione essentiali, non constituit ejus rationem, sed solum esse in actu: rationale enim additum animali acquirit animali esse in actu; non autem constituit rationem animalis, inquantum est animal, nam differentia non intrat deffinitionem generis. Sed si in Deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali, oportet quod illud constituat ei cui additur, rationem propriæ ejus quidditatis, seu naturæ: nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu. Hoc autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia, ut supra (cap. XXII.) ostensum est. Relinquitur ergo quod supra divinum esse nihil possit addi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

CAPUT XXV.

Quod Deus non sit in aliquo genere.

EX hoc autem de necessitate concluditur, quod Deus non sit in aliquo genere.

1. Nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se per quod natura generis designetur ad speciem: nihil enim est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Hoc autem in Deo est impossibile, ut ostensum est (cap. præced.) Impossibile est igitur Deum esse in aliquo genere.

2. Amplius. Si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiæ. In genere accidentis non est: accidens enim non potest esse primum ens, & prima causa. In genere etiam substantiæ esse non potest: quia substantia quæ est genus, non est ipsum esse: alias omnis substantia esset esse suum, & sic non esset causatum ab alio; cum ratio generis salvetur in omnibus quæ sub genere continentur, & sic nulla substantia esset causata ab alio; quod esse non potest, ut patet ex dictis (cap. XIII. & XV.) Deus autem est ipsum esse. Igitur non est in aliquo genere.

3. Item. Quicquid est in genere, secundum esse differt ab aliis quæ in eodem genere sunt: alias genus de pluribus non prædicaretur. Oportet autem omnia quæ in eodem genere sunt, in quidditate generis convenire, quia de omnibus genus in *quod quid est* prædicatur. Esse igitur cujuslibet in genere existentis, est præter generis quidditatem. Hoc autem in Deo impossibile est. Deus igitur in genere non est.

4. Amplius. Unumquodque collocatur in genere per rationem suæ quidditatis; genus autem prædicatur in *quod quid est*. Sed quidditas Dei est ipsum suum esse, secundum quod non collocatur aliquid in genere, quia sic ens esset genus, quod significat ipsum esse. Relinquitur ergo quod Deus non sit in genere. Quod autem

Digitized by Google

ens non posſit eſse genus, probatur per Philoſophum (III. Metaph. text. comm. x.) in hunc modum. Si ens eſset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri, per quam traheretur ad ſpeciem. Nulla autem differentia participat genus, ita ſcilicet quod genus, sit in ratione differentiæ, quia sic genus poneretur bis in diffinitione ſpeciei; ſed oportet differentiam eſse præter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem poteſt eſse quod sit præter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus prædicatur; & sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur ergo quod ens non sit genus: unde ex hoc de neceſſitate concluditur, quod Deus non sit in genere.

Ex hoc etiam patet quod Deus diffiniri non poteſt, quia omnis diffinitio eſt ex genere, & differentiis.

Patet etiam quod non poteſt demonſtratio de ipſo fieri nisi per effectum, quia principium demonſtrationis eſt diffinitio ejuſdem de quo fit demonſtratio.

Poteſt autem alicui videri quod quamvis nomen ſubſtantiæ Deo proprie convenire non poſſit, quia Deus non ſubſtat accidentibus; res tamen ſignificata per nomen ei conveniat, & ita ſit in genere ſubſtantiæ: nam ſubſtantia eſt ens per ſe, quod Deo conſtat convenire, ex quo probatum eſt ipſum non eſſe accidens.

Sed ad hoc dicendum eſt ex dictis (cap. XXIII.) quod in deffinitione ſubſtantiæ non eſt ens per ſe. Ex hoc enim quod dicitur ens, non poſſet eſse genus, quia jam probatum eſt, quod ens non habet rationem generis. Similiter nec ex hoc quod dicitur per ſe, quia hoc non videtur importare niſi negationem tantum: dicitur enim ens per ſe ex hoc quod non eſt in alio, quod eſt negatio pura, quæ nec poteſt naturam, vel rationem generis conſtituere, quia ſic genus non diceret quod eſt res, ſed quod non eſt. Oportet igitur quod ratio ſubſtantiæ intelligatur hoc modo, quod ſubſtantia ſit res cui conveniat eſſe non in ſubjecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, ſicut nomen entis ab eſse, & sic in ratione ſubſtantiæ intelligatur quod habeat quidditatem cui conveniat eſſe non in alio. Hoc autem Deo non convenit, nam non habet quidditatem niſi ſuum eſſe. Unde relinquitur, quod nullo modo eſt in genere ſubſtantiæ, & sic nec in aliquo genere; cum oſtenſum sit, ipſum non eſſe in genere accidentis.

CAPUT XXVI.

Quod Deus non eſt eſſe formale omnium.

EX his confutatur quorumdam error, qui dixerunt, Deum nihil aliud eſſe, quam eſſe formale uniuſcujuſque rei.

1. Nam eſſe hoc dividitur per eſſe ſubſtantiæ, & eſſe accidentis. Divinum autem eſſe non eſt eſſe ſubſtantiæ, neque eſſe accidentis, ut probatum eſt. Impoſſibile eſt igitur Deum eſſe illud eſſe quo formaliter unaquæque res eſt.

2. Item. Res ad invicem non diſtinguuntur ſecundum quod eſſe habent, quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipſum eſſe ſpecificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diverſis ſit diverſum eſſe ſecundum ſpeciem; vel quod res differant per hoc quod ipſum eſſe diverſis naturis ſecundum ſpeciem conve-

Digitized by Google

venit. Sed primum horum est impossibile, quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est (cap. xxv.) Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode. Esse autem divinum non advenit alii naturæ, sed est ipsa natura, seu essentia divina, ut ostensum est (cap. xxii.) Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.

3. Amplius. Principium naturaliter prius est eo cujus est principium. Esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium: forma enim dicitur esse principium essendi, & similiter agens quod facit aliqua esse actu. Si igitur esse divinum sit esse uniuscujusque rei, sequetur quod Deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam; & sic non erit necesse esse per se, cujus contrarium supra (cap. xv.) ostensum est.

4. Adhuc. Quod est commune multis, non est aliquid præter multa nisi sola ratione; sicut animal non est aliud præter Sortem, & Platonem, & alia animalia, nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus, & specificantibus: homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in Sorte, & Platone essent plura animalia, animal scilicet ipsum commune, & homo communis, & ipse Plato. Multo ergo minus & ipsum esse commune est aliquid præter omnes res existentes, nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quæ sit in intellectu tantum. Ostensum autem est supra (cap. xiii.) Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium.

5. Item. Generatio per se loquendo est via in esse, & corruptio via in non esse: non enim generationis terminus est forma, & corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse, & privatio non esse: dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari id quod talem formam acciperet. Si igitur Deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quod sit terminus generationis; quod est falsum, cum ipse sit æternus, ut supra (cap. xv.) ostensum est.

6. Præterea. Sequetur quod esse cujuslibet rei fuerit ab æterno. Non igitur potest esse generatio, vel corruptio: si enim sit generatio, oportet quod esse præexistens alicui rei de novo acquiratur. Aut ergo alicui prius existenti, aut nullo modo prius existenti. Si primo modo, cum unum sit esse omnium existentium, secundum positionem prædictam, sequitur quod res quæ generari dicitur, non accipiat novum esse, sed novum modum essendi; quod non facit generationem, sed alterationem. Si autem nullo modo prius existebat, sequetur quod fiat ex nihilo; quod est contra rationem generationis. Igitur hæc positio omnino generationem, & corruptionem destruit; & ideo patet eam esse impossibilem.

Hunc etiam errorem sacra doctrina repellit, dum confitetur Deum excelsum, & elevatum, ut dicitur Isa. vi. & eum super omnia esse, ut Rom. ix. habetur. Si enim est esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.

Hi etiam errantes eadem sententia pro-

Digitized by Google

propelluntur qua & idolatræ, qui *incommunicabile nomen*, ſcilicet Dei, *lignis, & lapidibus impoſuerunt*, ut habetur Sap. XIV. 21. Si enim Deus eſt eſſe omnium, non magis dicetur vere, Lapis eſt ens, quam Lapis eſt Deus.

Huic autem errori quatuor ſunt quæ videntur præſtitiſſe fomentum.

Primum eſt quarumdam auctoritatum intellectus perverſus. Invenitur enim a Dioniſio dictum IV.cap.cæl.Hierarchiæ: *Eſſe omnium eſt ſuperſubſtantialis Divinitas*. Ex quo intelligere voluerunt, ipſum eſſe formale omnium rerum Deum eſſe, non conſiderantes hunc intellectum ipſis verbis conſonum eſſe non poſſe. Nam ſi Divinitas eſt omnium eſſe formale, non erit ſuper omnia, ſed intra omnia, immo aliquid omnium. Cum enim Divinitatem ſuper omnia dixit, oſtendit ſecundum naturam ſuam ab omnibus diſtinctum, & ſuper omnia collocatum. Ex hoc verò quod dixit, quod Divinitas eſt eſſe omnium, oſtendit quod a Deo in omnibus quædam divini eſſe ſimilitudo reperitur. Hunc etiam eorum perverſum intellectum alibi apertius excludens, dixit in II. cap. de divinis Nominibus, quod *ipſius Dei neque tactus, neque aliqua commixtio eſt ad res alias, ſicut eſt puncti ad lineam, vel figuræ ſigilli ad ceram*.

Secundum, quod eos in hunc errorem promovit, eſt rationis defectus. Quia enim id quod commune eſt, per additionem ſpecificatur, vel individuatur, æſtimaverunt, divinum eſſe, cui nulla fit additio, non eſſe aliquid proprium, ſed eſſe commune omnium; non conſiderantes quod id quod commune eſt vel univerſale, ſine additione eſſe non poteſt, ſed ſine additione conſideratur: non enim animal poteſt eſſe abſque rationali, vel irrationali differentia, quamvis ſine his differentiis cogitetur: licet etiam cogitetur univerſale abſque additione, non tamen abſque receptibilitate additionis eſt: nam ſi animali nulla differentia addi poſſet, genus non eſſet: & ſimiliter eſt de omnibus aliis nominibus. Divinum autem eſſe eſt abſque additione, non ſolum cogitatione, ſed etiam in rerum natura; et non ſolum abſque additione, ſed etiam abſque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipſo quod additionem non recipit, nec recipere poteſt, magis concludi poteſt quod Deus non ſit eſſe commune, ſed proprium. Etenim ex hoc ipſo ſuum eſſe ab omnibus aliis diſtinguitur, quia nihil ei addi poteſt. Unde Commentator in Lib. de cauſis (prop. IX. circa fin.) dicit, quod cauſa prima ex ipſa puritate ſuæ bonitatis ab aliis diſtinguitur, et quodammodo individuatur.

Tertium, quod eos in hunc errorem induxit, eſt divinæ ſimplicitatis conſideratio. Quia enim Deus infinitæ ſimplicitatis eſt, æſtimaverunt, illud quod in ultimo reſolutionis invenitur eorum quæ ſunt in nobis, Deum eſſe, quaſi ſimpliciſſimum: non enim eſt in infinitum procedere in compoſitione eorum quæ ſunt in nobis. In hoc etiam eorum deficit ratio, dum non attenderunt id quod in nobis ſimpliciſſimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid eſſe; Deo autem ſimplicitas attribuitur ſicut rei alicui perfecte ſubſiſtenti.

Quartum etiam quod eos ad hoc inducere potuit, eſt modus loquendi, quo dicimus Deum in omnibus rebus eſſe; non intelligentes, quod non ſic

Digitized by Google

ſic eſt in rebus quaſi aliquid rei, ſed ſicut rei cauſa, quæ nullo modo ſuo effectui deeſt. Non enim ſimiliter eſſe dicimus formam in corpore, et nautam in navi.

CAPUT XXVII.

Quod Deus non ſit forma alicujus corporis.

OStenſo igitur, quod Deus non ſit eſſe omnium, ſimiliter oſtendi poteſt, quod Deus non ſit alicujus rei forma.

1. Nam divinum eſſe non poteſt eſſe alicujus rei quidditas, quæ non ſit ipſum eſſe, ut oſtenſum eſt (cap. XXII.) quod autem eſt ipſum eſſe divinum, non eſt aliud quam Deus. Impoſſibile eſt igitur Deum eſſe alicujus alterius formam.

2. Amplius. Forma corporis non eſt ipſum eſſe, ſed eſſendi principium: Deus autem eſt ipſum eſſe. Non ergo eſt Deus forma corporis.

3. Item. Ex unione formæ et materiæ reſultat aliquid compoſitum, quod eſt totum reſpectu materiæ, et formæ. Partes autem ſunt in potentia reſpectu totius; in Deo autem nulla eſt potentialitas. Impoſſibile eſt igitur Deum eſſe formam unitam alicui rei.

4. Adhuc. Quod per ſe habet eſſe, nobilius eſt eo quod habet eſſe in alio. Omnis autem forma alicujus corporis habet eſſe in alio. Quum igitur Deus ſit ens nobiliſſimum, quaſi prima eſſendi cauſa, non poteſt eſſe alicujus forma.

5. Præterea. Hoc idem poteſt oſtendi ex æternitate motus sic. Si Deus eſt forma alicujus mobilis, quum ipſe ſit primum movens, compoſitum erit movens ſe ipſum. Sed movens ſe ipſum poteſt moveri, et non moveri. Utrumque igitur in ipſo eſt. Quod autem eſt hujuſmodi, non habet motus indeficientiam ex ſe ipſo. Oportet igitur ſupra movens ſe ipſum ponere aliud primum movens, quod largiatur perpetuitatem motus; et sic Deus, qui eſt primum movens, non eſt forma corporis moventis ſe ipſum. Eſt autem hic proceſſus utilis ponentibus æternitatem motus; quo non poſito, eadem concluſio haberi poteſt ex regularitate motus cæli. Sicut enim movens ſe ipſum poteſt quieſcere, et moveri, ita poteſt velocius, et tardius moveri. Neceſſitas igitur uniformitatis motus cæli dependet ex aliquo principio ſuperiori omnino immobili, non quod eſt pars corporis moventis ſe ipſum, quaſi aliqua forma ejus.

Huic autem veritati concordat Scriptura: dicitur enim in Pſal. VIII. 2. *Elevata eſt magnificentia tua, ſuper cælos, Deus*: et Iob. XI. 8. *Excelſior cælo eſt; & quid facies? .... Longior terra menſura ejus, & latior mari.*

Sic igitur Gentilium error evacuâtur, qui dicebant, Deum eſſe animam cæli, vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errore idolatriam defendebant, dicentes, totum mundum eſſe Deum, non ratione corporis, ſed ratione animæ. Quo ſuppoſito, ſequi opinabantur, quod mundo, et partibus ejus non indebite divinus cultus exhibebatur. Commentator etiam dicit in Metaph. (Lib. XII. cap. XLI.) quod hic locus fuit lapſus ſapientum gentis Zabiorum, ideſt idolatrarum, quia ſcilicet poſuerunt Deum eſt formam cæli.

CAPUT XXVIII.

Quod Deus eſt univerſaliter perfectus.

LIcet autem ea quæ ſunt, et vivunt, perfectiora ſint quam ea quæ

quæ tantum ſunt; Deus tamen, qui non eſt aliud quam ſuum eſſe, eſt univerſaliter ens perfectum. Et dico univerſaliter perfectum, cui non deeſt alicuius generis nobilitas.

1. Omnis enim nobilitas cujuscumque rei eſt ſibi ſecundum ſuum eſſe: nulla enim nobilitas eſſet homini ex ſua ſapientia, niſi per eam ſapiens eſſet, et ſic de aliis. Sic ergo ſecundum modum quo res habet eſſe, eſt ſuus modus in nobilitate: nam res, ſecundum quod ſuum eſſe contrahitur ad aliquem ſpecialem modum nobilitatis majorem, vel minorem, dicitur eſſe ſecundum hoc nobilior, vel minus nobilis. Igitur ſi aliquid eſt cui competit tota virtus eſſendi, ei nulla virtus nobilitatis deeſſe poteſt, quæ alicui rei conveniat. Sed rei quæ eſt ſuum eſſe, competit eſſe ſecundum totam eſſendi poteſtatem: ſicut ſi eſſet aliqua albedo ſeparata, nihil ei de virtute albedinis deeſſe poſſet: nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deeſſe poteſt ex defectu recipientis albedinem, qui eam ſecundum modum ſuum recipit, et fortaſſe non ſecundum totum poſſe albedinis. Deus igitur, qui eſt totum ſuum eſſe, ut ſupra probatum eſt, habet eſſe ſecundum totam virtutem ipſius eſſe: non poteſt ergo carere aliqua nobilitate quæ alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas, et perfectio ineſt rei, ſecundum quod eſt; ita omnis defectus ineſt ei, ſecundum quod aliqualiter non eſt. Deus autem ſicut habet eſſe totaliter, ita ab eo totaliter abſiſtit non eſſe: quia per modum per quem habet aliquid eſſe, deficit a non eſſe. A Deo ergo omnis defectus abſiſtit: eſt igitur univerſaliter perfectus. Iſta vero quæ tantum ſunt, imperfecta ſunt, non propter imperfectionem ipſius eſſe abſoluti (non enim ipſa habent eſſe ſecundum totum ſuum poſſe) ſed participant eſſe per quemdam particularem modum, et imperfectiſſimum.

2. Item. Omne imperfectum neceſſe eſt ab aliquo perfecto procedere, ſemen enim eſt ab animali, vel a planta. Igitur primum ens debet eſſe perfectiſſimum. Oſtenſum autem eſt Deum eſſe primum ens. Igitur eſt perfectiſſimus.

3. Amplius. Unumquodque perfectum eſt, inquantum eſt actu; imperfectum autem, ſecundum quod eſt in potentia, cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo eſt in potentia, ſed eſt actus purus, oportet perfectiſſimum eſſe. Tale autem eſt Deus. Igitur eſt perfectiſſimum.

4. Adhuc. Nihil agit niſi ſecundum quod eſt in actu. Actio igitur conſequitur modum actus in agente: impoſſibile eſt igitur effectum qui per actionem educitur, eſſe in nobiliori actu quam ſit actus agentis; poſſibile eſt tamen actum effectus imperfectiorem eſſe quam ſit actus cauſæ agentis, eo quod actio poteſt debilitari ex parte ejus in quod terminatur. In genere autem cauſæ efficientis fit reductio ad unam cauſam, quæ Deus dicitur, ut ex dictis patet, a quo ſunt omnes res, ut in ſequentibus oſtendetur. Oportet igitur quicquid actu eſt in quacumque re alia, inveniri in Deo multo eminentius quam ſit in re illa, non autem e converſo. Eſt igitur Deus perfectiſſimus.

5. Item. In unoquoque genere eſt aliquid perfectiſſimum in genere illo, ad quod omnia quæ ſunt illius generis, menſurantur: quia ex eo unumquodque oſtenditur magis & minus eſſe perfectum quod ad menſuram

Digitized by Google

ram ſui generis magis & minus appropinquat ; ſicut album dicitur eſſe menſura in omnibus coloribus, & virtuoſus inter omnes homines. Id autem quod eſt menſura omnium entium, non poteſt eſſe aliud quam Deus, qui eſt ſuum eſſe. Ipſi igitur nulla deeſt perfectionum quæ aliquibus rebus conveniant; alias non eſſet omnium communis menſura.

Hinc eſt quod quum quæreret Moyſes divinam videre faciem, ſeu gloriam, reſponſum eſt ei a Domino: *Ego oſtendam tibi omne bonum*, ut habetur Exodi XXXIII. 19. per hoc dans intelligere in ſe omnis bonitatis plenitudinem eſſe. Dionyſius etiam in V. cap. de divinis Nominibus dicit: *Deus non quodam modo eſt exiſtens, ſed ſimpliciter, & incircumſcriptive totum eſſe in ſe ipſo accipit, & præaccipit.*

Sciendum tamen, quod perfectio Deo convenienter attribui non poteſt, ſi nominis ſignificatio quantum ad ſui originem attendatur: quod enim factum non eſt, nec perfectum dici poſſe videtur; ſed quia omne quod fit, de potentia deductum eſt in actum, & de non eſſe in eſſe, quando factum eſt; tunc recte perfectum eſſe dicitur, quaſi totaliter factum, quando potentia totaliter eſt ad actum reducta, ut nihil de non eſſe retineat, ſed habeat eſſe completum. Per quamdam autem nominis extenſionem perfectum dicitur, non ſolum quod fiendo pervenit ad actum completum, ſed id etiam quod eſt in actu completo abſque omni factione; & ſic Deum perfectum eſſe dicimus, ſecundum illud Matth. V. 48. *Eſtote perfecti, ſicut & Pater veſter cæleſtis perfectus eſt.*

CAPUT XXIX.

Quomodo in rebus ſimilitudo ad Deum inveniri poteſt.

1. *Part. quæſt.* IV. *art.* 3.

EX hoc autem quomodo in rebus poſſit ſimilitudo ad Deum inveniri, vel non poſſit, conſiderari poteſt.

Effectus enim a ſuis cauſis deficientes non conveniunt cum eis in nomine, & ratione, neceſſe eſt tamen aliquam inter ea ſimilitudinem inveniri: de natura enim agentis eſt ut agens ſibi ſimile agat, quum unumquodque agat ſecundum quod actu eſt: unde forma effectus in cauſa excedente invenitur quidem aliqualiter, ſed ſecundum alium modum & aliam rationem: ratione cujus, cauſa æquivoca dicitur. Sol enim in corporibus inferioribus calorem cauſat agendo ſecundum quod actu eſt: unde oportet quod calor a Sole generatus aliqualem ſimilitudinem obtineat ad virtutem Solis activam, per quam calor in iſtis inferioribus cauſatur, ratione cujus Sol calidus dicitur, quamvis non una ratione; et ſic Sol omnibus illis ſimilis aliqualiter dicitur in quibus ſuos effectus efficaciter inducit; a quibus tamen rurſus omnibus diſſimilis eſt, inquantum hujuſmodi effectus non eodem modo poſſident calorem hujuſmodi quo in Sole invenitur. Ita etiam & Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus ſimilitudinem habet, & diſſimilitudinem ſimul.

Et inde eſt quod ſacra Scriptura aliquando ſimilitudinem inter Deum et creaturam commemorat, ut quum dicitur Geneſeos. I. 26. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*. Aliquando vero ſimilitudo negatur, ſecundum illud Iſa. XL. 18.

Digitized by Google

xl. 18. *Cui ergo similem feciſtis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?* et in Pſ. lxxxii. 1. *Deus, quis ſimilis erit tibi? Ne taceas, neque compeſcaris, Deus.*

Huic autem rationi Dionyſius concordat, qui ix. capit. de divinis Nominibus dicit: *Eadem ſimilia ſunt Deo, & diſſimilia. Similia quidem ſecundum imitationem ejus, qui non eſt perfecte imitabilis, qualem in eis eſſe contingit; diſſimilia autem ſecundum quod cauſata habent minus ſuis cauſis.* Secundum tamen hanc ſimilitudinem convenientius dicitur Deo creatura ſimilis quam e converſo. Simile enim alicui dicitur quod ejus poſſidet qualitatem, vel formam. Quia igitur id quod in Deo perfecte eſt, in rebus aliis per quamdam deficientem participationem invenitur, illud ſecundum quod ſimilitudo attenditur, Dei quidem ſimpliciter eſt, non autem creaturæ; et sic creatura habet quod Dei eſt, unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic poteſt dici Deum habere quod creaturæ eſt: unde nec convenienter dicitur, Deum creaturæ similem eſſe, sicut nec hominem dicimus ſuæ imagini fore similem, cui tamen ſua imago recte similis enuntiatur. Multo igitur etiam minus proprie dicitur, quod Deus creaturæ aſſimiletur. Nam aſſimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic competit ei quod ab alio accipit, unde simile ei sit: creatura autem accipit a Deo, unde ei sit similis, non autem e converſo. Non igitur Deus creaturæ aſſimilatur, ſed magis e converſo.

CAPUT XXX.

Quæ nomina de Deo prædicari poſſint.

EX his etiam considerari poteſt, quid de Deo dici, vel non dici poſſit, quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de Deo simul, et aliis rebus.

Quia enim omnem perfectionem creaturæ eſt in Deo invenire, ſed per alium modum eminentiorem, quæcumque nomina abſolute perfectionem abſque defectu designant, de Deo prædicantur, et aliis rebus, sicut eſt bonitas, ſapientia, eſſe, et alia hujuſmodi; quæcunque vero nomina hujuſmodi perfectionem designant cum modo proprio creaturis, de Deo dici non poſſunt nisi per similitudinem, et metaphoram, per quam quæ ſunt unius rei, alteri ſolent adaptari; sicut aliquis homo dicitur lapis, propter duritiem intellectus. Hujuſmodi autem ſunt omnia nomina imposita ad designandam ſpeciem rei creatæ, sicut homo, et lapis: nam cuilibet ſpeciei debetur proprius modus perfectionis, et eſſe. Similiter etiam quæcumque nomina proprietates rerum designant quæ ex propriis principiis ſpecierum cauſantur, de Deo dici non poſſunt niſi metaphorice; quæ vero hujuſmodi perfectiones exprimunt cum ſupereminentiori modo, quo Deo conveniunt, de ſolo Deo dicuntur, ſicut ſummum bonum, primum ens, & alia hujuſmodi. Dico autem aliqua prædictorum nominum perfectionem abſque defectu importare quantum ad illud ad quod ſignificandum nomen fuit impoſitum; quantum vero ad modum ſignificandi, omne nomen cum defectu eſt: nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noſter ex ſenſibilibus cognoſcendi initium ſumens, illum modum non tranſcendit quem in rebus ſenſibilibus invenit, in quibus aliud eſt forma, & ha-

Digitized by Google

habens formam, propter formæ & materiæ compositionem; forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens; habens vero formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens: unde intellectus noster quicquid significat ut subsistens; significat in concretione; quod vero ut simplex significat, non ut quod est, sed ut quo est; et sic in omni nomine a nobis dicto quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quæ Deo non competit; quamvis res significata, aliquo modo eminenti Deo conveniat, ut patet in nomine bonitatis, & boni. Nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum; & quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur; sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut Dionysius docet (1. et v. c. de div. Nomin.) hujusmodi nomina & affirmari de Deo, et negari: affirmari quidem propter nominis rationem; negari vero propter significandi modum. Modus autem supereminentiæ quo in Deo dictæ perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non possunt nisi vel per negationem, sicut quum dicimus Deum æternum, vel infinitum; vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut quum dicitur prima causa, vel summum bonum: non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant id ipsum, ut ex supradictis patet.

CAPUT XXXI.

Quod divina perfectio, & pluralitas nominum divinorum divinæ simplicitati non repugnant.

EX prædictis etiam videri potest, quod divina perfectio, & plura nomina dicta de Deo, ipsius simplicitati non repugnant. Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus sicut effectus in suis causis æquivocis inveniuntur: qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in Sole; virtus autem hujusmodi, nisi aliqualiter esset de genere caloris, Sol per eum agens, non simile sibi generaret: ex hoc igitur Sol calidus dicitur, & non solum quia calorem facit, sed quia virtus per quam hoc facit, est aliquid conforme calori. Per eamdem autem virtutem per quam Sol facit calorem, facit & multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sicut calor, et siccitas, quæ in igne sunt qualitates diversæ, Soli attribuuntur per unam virtutem; ita & omnium perfectiones, quæ rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam ejus virtutem attribui est necesse: quæ quidem virtus non est aliud a sua essentia, quum ei nihil accidere possit, ut probatum est (cap. XXIII.) Sic igitur sapiens Deus dicitur, non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia secundum hoc quod sapientes sumus, virtutem ejus, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitamur; non autem dicitur lapis, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis a Deo distinguitur: imitatur autem lapis Deum ut causam secundum esse, secundum bonitatem, et alia hujus-

Digitized by Google

modi, ſicut et aliæ creaturæ. Hujuſmodi autem ſimile inveniri poteſt in potentiis cognoſcitivis, et in virtutibus operativis humanis. Intellectus enim unica virtute cognoſcit omnia quæ pars ſenſitiva diverſis potentiis apprehendit, & etiam alia multa; intellectus etiam quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoſcere poteſt, ad quæ cognoſcenda intellectus inferior non pertingit nisi per multa. Poteſtas autem regia ad omnia illa extenditur ad quæ diverſæ ſub ipſa poteſtates ordinem habent. Sic igitur & Deus per unum ſimplex ſuum eſſe, omnimodam perfectionem poſſidet, quam res aliæ per quædam diverſa conſequuntur, immo multo majorem.

Ex quo patet neceſſitas plurium nominum de Deo dictorum: quia enim eum non poſſumus cognoſcere naturaliter, niſi ex effectibus deveniendo in ipſum, oportet quod nomina quibus perfectionem ipsius ſignamus, diverſa ſint, ſicut et perfectiones in rebus inveniuntur diverſæ. Si autem ipſam eſſentiam prout eſt poſſemus intelligere, et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus: quod promittitur his qui eum per eſſentiam videbunt, Zach. ult. *9. In die illa erit Dominus unus, & nomen ejus unum.*

CAPUT XXXII.

Quod nihil de Deo, & aliis rebus univoce prædicatur.

I. Part. quæſt. XIII. *art.* 5.

EX his etiam patet quod nihil de Deo & rebus aliis poteſt univoce prædicari.

1. Nam effectus qui non recipit formam ſecundum ſpeciem ſimilem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma ſumptum ſecundum univocam prædicationem recipere non poteſt: non enim univoce dicitur calidus, ignis a Sole generatus, & Sol. Rerum autem, quarum Deus eſt cauſa, formæ ad ſpeciem divinæ virtutis non perveniunt; cum divisim, & particulariter recipiant quod in Deo ſimpliciter, & univerſaliter invenitur. Patet igitur quod de Deo, & rebus aliis nihil univoce dici poteſt.

2. Amplius. Si aliquis effectus ad ſpeciem cauſæ pertingat, prædicationem nominis univoce non conſequitur, niſi ſecundum eumdem eſſendi modum eamdem ſpeciem, vel formam ſuſcipiat: non enim univoce dicitur domus quæ eſt in arte, & in materia, propter hoc quod forma domus habet eſſe diſſimile utrobique. Res autem aliæ etiam si omnino similem formam conſequerentur, non tamen conſequuntur ſecundum eumdem modum eſſendi: nam nil eſt in Deo quod non ſit ipſum eſſe divinum, ut ex dictis (cap. XIII.) patet; quod in aliis rebus non accidit. Impoſſibile eſt igitur aliquid de Deo univoce, et rebus aliis prædicari.

3. Adhuc. Omne quod de pluribus univoce prædicatur, vel eſt genus, vel eſt ſpecies, vel differentia, vel accidens, aut proprium. De Deo autem nihil prædicatur ut genus, ut ſupra (cap. XXV.) oſtenſum eſt; et similiter nec ut differentia, nec etiam ut ſpecies, quæ ex genere et differentia conſtituitur; nec aliquid ei accidere poteſt, ut ſupra (cap. XXIII.) demonſtratum eſt; et ita nil de Deo prædicatur neque ut accidens, neque ut proprium: nam proprium de genere accidentium eſt. Relinquitur igitur nihil de Deo, et rebus aliis univoce prædicari.

4. Item

Digitized by Google

4. Item. Quod univoce de pluribus prædicatur, utroque illorum ad minus ſecundum intellectum ſimplicius eſt. Deo autem neque ſecundum rationem, neque ſecundum intellectum potest eſse aliquid simplicius. Nil igitur de Deo univoce, et aliis rebus prædicatur.

5. Amplius. Quod de pluribus prædicatur univoce ſecundum participationem, cuilibet eorum convenit de quo prædicatur: nam ſpecies participare dicitur genus, et individuum ſpeciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne quod participatur, determinatur ad modum participati, et sic partialiter, sive particulariter habetur, et non ſecundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo, et rebus aliis univoce prædicari.

6. Adhuc. Quod prædicatur de aliquibus ſecundum prius et posterius, certum eſt univoce non prædicari: nam prius in diffinitione poſterioris includitur, sicut ſubſtantia in diffinitione accidentis, ſecundum quod eſt ens. Si igitur diceretur univoce ens de ſubſtantia, et accidente, oporteret etiam quod ſubſtantia poneretur in diffinitione entis ſecundum quod de ſubſtantia prædicatur: quod patet eſſe impoſſibile. Nihil autem de Deo et rebus aliis prædicatur eodem ordine, ſed ſecundum prius et poſterius, quum de Deo omnia prædicentur eſſentialiter: dicitur enim ens quasi ipſa eſsentia, et bonus quasi ipſa bonitas; de aliis autem fiunt prædicationes per participationem, sicut Sortes dicitur homo, non quod ſit ipſa humanitas, ſed humanitatem habens. Impoſſibile eſt igitur aliquid de Deo, et rebus aliis univoce dici.

CAPUT XXXIII.

Quod ea quæ de Deo, & aliis rebus prædicantur, non dicuntur pure æquivoce.

loc. cit.

EX præmiſſis etiam patet quod non quicquid de Deo, & rebus aliis prædicatur; ſecundum puram æquivocationem dicitur, ſicut ea quæ ſunt a caſu æquivoca.

1. Nam in his quæ ſunt a caſu æquivoca, nullus ordo, aut reſpectus attenditur unius ad alterum; ſed omnino per accidens eſt quod unum nomen diverſis rebus attribuitur: non enim nomen impoſitum uni ſignat ipſum habere ordinem ad alterum. Sic autem non eſt de nominibus quæ de Deo dicuntur, & creaturis. Conſideratur enim in hujuſmodi nominum communitate ordo cauſæ, & cauſati, ut ex dictis (cap. XXIX. & XXXII.) patet. Non igitur ſecundum puram æquivocationem aliquid de Deo, & rebus aliis prædicatur.

2. Amplius. Ubi eſt pura æquivocatio, nulla ſimilitudo in rebus illis attenditur, ſed ſolum unitas nominis. Rerum autem ad Deum eſt aliquis modus ſimilitudinis, ut ex prædictis (cap. XXIX.) patet. Relinquitur ergo quod non dicantur de Deo ſecundum puram æquivocationem.

3. Item. Quando unum de pluribus ſecundum puram æquivocationem prædicatur, ex uno eorum non poſſumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, ſed ex ratione nominis. Ex his autem quæ in rebus aliis inveniuntur, in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis (cap. III. & XXXI.) patet. Non igitur ſecundum puram æquivocationem dicuntur hujuſmodi attributa de Deo, & aliis rebus.

4. Ad

Digitized by Google

4. Adhuc. Æquivocatio nominis proceſſum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de Deo, & creaturis niſi pure æquivoce, nulla argumentatio fieri poſſet, procedendo de creaturis ad Deum: cujus contrarium patet ex omnibus loquentibus de divinis.

5. Amplius. Fruſtra aliquod nomen de aliquo prædicatur, niſi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed ſi nomen prædicatur de Deo, & creaturis omnino æquivoce nihil per illa nomina intelligimus de Deo, cum ſignificationes illorum nominum notæ ſint nobis ſolum ſecundum quod de creaturis dicuntur. Fruſtra igitur diceretur, aut probaretur de Deo, quod Deus eſt bonus, vel ſi quid aliud hujuſmodi eſt. Si autem dicatur, quod per hujuſmodi nomina ſolum de Deo cognoſcimus quid non eſt, ut ſcilicet ea ratione dicatur vivens, quia non eſt de genere rerum inanimatarum, & sic de aliis; ad minus oportebit quod vivens de Deo, & creaturis dictum, conveniat in negatione inanimati; & sic non erit pure æquivocum.

CAPUT XXXIV.

Quod ea quæ dicuntur de Deo, & creaturis, analogice dicuntur.

Opuſc. III. *cap.* XXVII.

SIc igitur ex dictis relinquitur quod ea quæ de Deo, & rebus aliis dicuntur, neque æquivoce, neque univoce prædicantur, ſed analogice, hoc eſt ſecundum ordinem, vel reſpectum ad aliquod unum.

Quod quidem dupliciter contingit. Uno modo ſecundum quod multa habent reſpectum ad aliquod unum, ſicut ſecundum reſpectum ad unam ſanitatem animal dicitur ſanum ut ejus ſubjectum, medicina ut ejus effectivum, cibus ut ejus conſervativum; urina ut ejus ſignum. Alio modo ſecundum quod duorum attenditur ordo, vel reſpectus, non ad aliquid alterum, ſed ad unum ipſorum; ſicut ens de ſubſtantia, & accidente dicitur, ſecundum quod accidens ad ſubſtantiam reſpectum habet, non ſecundum quod ſubſtantia, & accidens ad aliquod tertium referantur. Hujuſmodi ergo nomina de Deo, & rebus aliis non dicuntur analogice ſecundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius, ſed modo ſecundo.

In hujuſmodi autem analogica prædicatione ordo attenditur idem ſecundum nomen, & ſecundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis ſequitur ordinem cognitionis, quia eſt ſignum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id quod prius eſt ſecundum rem, invenitur etiam cognitione prius; idem invenitur prius & ſecundum nominis rationem, & ſecundum rei naturam. Sic ſubſtantia prior eſt accidente natura, inquantum ſubſtantia eſt cauſa accidentis; & cognitione, inquantum ſubſtantia in diffinitione accidentis ponitur: & ideo ens dicitur prius de ſubſtantia quam de accidente & ſecundum naturam, & ſecundum nominis rationem. Quando vero illud quod eſt prius ſecundum naturam, eſt poſterius ſecundum cognitionem, tunc in analogicis non eſt idem ordo ſecundum rem, & ſecundum nominis rationem: ſicut virtus ſanandi, quæ eſt in ſanativis, prior eſt naturaliter ſanitate, quæ eſt in animali, ſicut cauſa effectu. Sed quia hanc virtutem per effectum cognoſcimus, ideo etiam ex effectu nominamus: & inde eſt quod

Digitized by Google

quod ſanativum eſt prius ordine rei, ſed animal dicitur prius ſanum ſecundum nominis rationem. Sic igitur quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo, & rebus aliis dictorum per prius eſt in Deo ſecundum ſuum modum, ſed ratio nominis per poſterius: unde & nominari dicitur a ſuis cauſatis.

CAPUT XXXV.

Quod plura nomina dicta de Deo, non ſunt ſynonyma.

OStenditur etiam ex dictis, quod quamvis nomina de Deo dicta eamdem rem ſignificent, non tamen ſunt ſynonyma: quia non ſignificant rationem eamdem.

Nam ſicut diverſæ res uni ſimplici rei, quæ Deus eſt, ſimilantur per formas diverſas; ita intellectus noſter per diverſas conceptiones ei aliqualiter ſimilatur, inquantum per diverſas rationes, ſive perfectiones creaturarum in ipſum cognoſcendum perducitur: & ideo de uno intellectus noſter multa concipiens, non eſt falſus, neque vanus: quia illud ſimplex eſſe divinum hujuſmodi eſt, ut ei ſecundum formas multiplices aliqua aſſimilari poſsint, ut ſupra (cap. XXIX. & XXXI.) oſtenſum eſt. Secundum autem diverſas conceptiones diverſa nomina intellectus adinvenit quæ Deo attribuit; & ita cum non ſecundum eamdem rationem attribuantur, conſtat ea non eſſe ſynonyma, quamvis rem omnino unam ſignificent: non enim eſt eadem nominis ſignificatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus quam rem intellectam ſignificet.

CAPUT XXXVI.

Quod propoſitiones quas intellectus noſter de Deo format, non ſunt vanæ.

I. Part. quæſt. XIII. *art.* 12.

EX hoc etiam ulterius patet quod intellectus noſter de Deo ſimplici non in vanum enuntiationes formatcomponendo, & dividendo, quamvis Deus omnino ſimplex ſit.

Quamvis namque intellectus noſter in Dei cognitionem per diverſas conceptiones deveniat, ut dictum eſt (cap. præced.) intelligit tamen, id quod omnibus eis reſpondet, omnino eſſe unum. Non enim intellectus modum quo intelligit, rebus attribuit intellectis, ſicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoſcat: & ideo rei unitatem proponit per compoſitionem verbalem, quæ eſt identitatis nota, cum dicit: Deus eſt bonus, vel bonitas: ita quod ſi qua eſt diverſitas in compoſitione, ad intellectum referatur; unitas vero ad rem intellectam; & ex hac ratione quandoque intellectus noſter enuntiationem de Deo format cum aliqua diverſitatis nota, præpoſitionem interponendo, ut cum dicitur, Bonitas eſt in Deo: quia in hoc designatur aliqua diverſitas, quæ competit intellectui, & aliqua unitas, quam oportet ad rem referre.

CAPUT XXXVII.

Quod Deus eſt bonus.

I. Part. quæſt. VI. *art.* 1.

EX perfectione autem divina, quam oſtendimus, bonitas ipsius concludi poteſt.

1. Id enim quo unumquodque bonum dicitur, eſt propria virtus ejus: propria namque virtus uniuſcujuſque eſt quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit; virtus autem

Digitized by Google

tem est perfectio quædam: tunc enim unumquodque perfectum dicimus, quando attingit propriam virtutem, ut patet in VII. Physic. (text. comm. XVIII.) Ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est: & inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum. Ostensum autem est (cap. XXVIII.) Deum esse perfectum. Est igitur bonus.

2. Item. Ostensum est supra (cap. XXXI.) esse aliquod primum movens immobile, quod Deus est. Movet autem sicut movens omnino immobile, quod movet sicut desideratum. Deus igitur, cum sit primum movens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid, aut quia est bonum, aut quia apparet bonum; quorum primum est quod est bonum: nam apparens bonum non movet per se, sed secundum quod habet aliquam speciem boni, bonum vero movet per se ipsum. Primum igitur desideratum, quod est Deus, est vere bonum.

3. Adhuc. Bonum est quod omnia appetunt, ut Philosophus optime dictum introducit in I. Ethic. Omnia autem appetunt esse actu secundum modum suum: quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu, boni rationem constituit: unde & per privationem actus, potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per Philosophum patet in IX. Met. (text. com. XIX.) Deus autem est ens actu, non in potentia, ut supra (cap. XVI.) ostensum est. Est igitur vere bonus.

4. Amplius. Communicatio esse, & bonitatis, ex bonitate procedit; quod quidem patet ex ipsa natura boni, & ex ejus ratione: naturaliter enim uniuscujusque bonum est actio, et perfectio ejus: unumquodque autem ex hoc agit quod actu est: agendo autem esse, et bonitatem in alia diffundit: unde et signum perfectionis est alicujus, quod simile sibi possit producere, ut patet per Philosophum in IV. Meteor. (text. comm. XVIIX.) Ratio autem boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis, quæ etiam movet agentem ad agendum: propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui esse; hæc autem diffusio Deo competit: ostensum est enim supra (cap. XIII.) quod Deus aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse esse. Igitur vere bonus.

Hinc est quod in Psal. LXXII. 1. dicitur: *Quam bonus, Israel, Deus his qui recto sunt corde!* et Thren. III. 25. dicitur: *Bonus est Dominus sperantibus in se, animæ quærenti illum.*

CAPUT XXXVIII.

Quod Deus est sua bonitas.
I. Part. quæst. VI. art. I.

EX his autem haberi potest quod Deus sit sua bonitas.

1. Esse enim actu, in unoquoque est bonum ipsius. Sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra (cap. XXII.) ostensum est. Est igitur ipsa bonitas, non tantum bonus.

2. Præterea. Perfectio uniuscujusque est bonitas ejus, ut supra (cap. XXXVII.) ostensum est. Perfectio autem divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum se ipsum perfectum est, ut supra (cap. XXVIII.) ostensum est. Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suæ substantiæ, sed sua substantia est sua bonitas.

3. Item

Digitized by Google

3. Item. Unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participatione dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur bonum, aliquid ante se præsupponit, a quo rationem suscepit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire, quia in causis finalibus non proceditur in infinitum: infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod primum bonum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum. Hoc autem est Deus. Est igitur Deus sua bonitas.

4. Item. Id quod est, participare aliquid potest; ipsum autem esse, nihil: quod enim participat, potentia est; esse autem, actus est. Sed Deus est ipsum esse, ut probatum est. Non est igitur bonus participative, sed essentialiter.

5. Amplius. Omne simplex, suum esse, & id quod est, unum habet: nam si sit aliud & aliud, jam simplicitas tolletur. Deus autem est omnino simplex, ut ostensum est (cap. XVIII.) Igitur ipsum bonum non est aliud quam ipse: est igitur sua bonitas. Per eamdem rationem etiam patet quod nullum aliud bonum est sua bonitas: propter quod dicitur Luc. XVIII. 19. *Nemo bonus nisi solus Deus.*

CAPUT XXXIX.

Quod in Deo non possit esse malum.

EX hoc autem manifeste apparet quod in Deo non potest esse malum.

1. Esse enim, & bonitas, & omnia quæ per essentiam dicuntur, nihil præter se habent admixtum; licet id quod est bonum, possit aliquid præter esse, & bonitatem habere: nihil enim prohibet hoc quod est uni perfectioni suppositum, etiam alii supponi; sicut quod est corpus, potest esse album, & dulce. Unumquodque autem intra suos rationis terminos concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. Deus autem est bonitas, non solum bonus, ut ostensum est (cap. XXXVII. & XXXVIII.). Non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas; & ita malum in eo omnino esse non potest.

2. Amplius. Id quod est oppositum essentiæ alicujus rei, sibi omnino convenire non potest, dum manet; sicut homini non potest convenire irrationabilitas, vel insensibilitas, nisi homo esse desistat. Sed divina essentia est ipsa bonitas, ut ostensum est (cap. præced.) Ergo malum quod est bono oppositum, in eo locum habere non potest, nisi esse desisteret: quod est impossibile, cum sit æternus, ut supra ostensum est (cap. XV.).

3. Adhuc. Cum Deus sit suum esse, nihil participative de Deo dici potest, ut patet ex ratione supra inducta. Si igitur malum de ipso dicatur, non dicetur participative, sed essentialiter. Sic autem malum de nullo dici potest, ut sit essentia alicujus: ei enim esse deficeret, quod bonum est, ut ostensum est (cap. XXXVII.) In malitia autem non potest esse aliquod extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. Malum igitur de Deo dici non potest.

4. Item. Malum bono oppositum est. Natura autem boni, vel ratio in perfectione consistit. Ergo ratio mali in imperfectione. Defectus autem, vel imperfectio in Deo, qui est vere perfectus, esse non potest, ut supra (cap. XXVIII.) ostensum

Digitized by Google

est. In Deo igitur malum esse non potest.

5. Praeterea. Perfectum est aliquid secundum quod est actu. Ergo imperfectum erit secundum quod est deficiens ab actu. Ergo malum vel privatio est, vel privationem includit, vel nihil est. Privationis autem subjectum est potentia, hoc autem in Deo esse non potest. Igitur nec malum.

6. Praeterea. Si bonum est quod ab omnibus appetitur, igitur malum unaquaeque natura refugit inquantum hujusmodi. Quod autem est alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum, & praeter naturam. Malum igitur in unoquoque est violentum, & praeter naturam, secundum quod est ei malum, etsi possit ei esse naturale secundum aliquid ejus in rebus compositis. Deus autem compositus non est, nec esse potest in eo violentum, vel praeter naturam ut (cap. XIX.) ostensum est. Malum igitur in Deo esse non potest.

Hoc etiam sacra Scriptura confirmat: dicitur enim I. Joan. 1. 5. *Deus lux est, & tenebrae in eo non sunt ullae*: & Job. XXXIV. 10. *Absit a Deo impietas, & ab Omnipotente iniquitas.*

CAPUT XL.

Quod Deus est omnis boni bonum.

I. Part. quaest. VI. *art.* 4.

OStenditur etiam ex praedictis quod Deus sit omnis boni bonum.

1. Bonitas enim uniuscujusque est perfectio ipsius, ut dictum est (cap. III.) Deus autem, cum sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut ostensum est (cap. XXVIII.) Sua igitur bonitate omnes bonitates comprehendit, et ita est omnis boni bonum.

2. Item. Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi inquantum habet quamdam similitudinem ejus quod per essentiam dicitur, sicut ferrum dicitur ignitum inquantum quamdam similitudinem ignis participat. Sed Deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est supra (cap. XXXVIII.) Igitur nihil dicetur bonum nisi inquantum habet similitudinem aliquam divinae bonitatis. Est igitur ipse bonum omnis boni.

3. Adhuc. Cum unumquodque appetibile sit propter finem, boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile; oportet quod unumquodque dicatur bonum, vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem Deus est, ut infra (cap. LXXIV.) probabitur: Est igitur Deus omnis boni bonum.

Hinc est quod Dominus suam visionem Moysi promittens, dicit Exod. XXXIII. 19. *Ego ostendam tibi omne bonum*: et Sap. VII. 11. dicitur de divina sapientia: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.*

CAPUT XLI.

Quod Deus sit summum bonum.

I. Part. quaest. VI. *art.* 2.

EX hoc autem ostenditur quod Deus sit summum bonum.

1. Nam bonum universale praeminet omni bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius: bonitas enim totius, et perfectio, praeminet bonitati, et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia sicut universale bonum ad particulare, cum sit omnis boni bonum, ut ostensum est

Digitized by Google

est (cap. præc.) Est igitur ipse summum bonum.

2. Præterea. Id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum. Sed Deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem, ut ostensum est (cap. XXXVIII.) Est igitur ipse summum bonum.

3. Item. Quod est maximum in unoquoque genere, est causa aliorum quæ sunt in illo genere: causa enim potior est effectu. Ex Deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum est (cap. præced.) Est igitur ipse summum bonum.

4. Amplius. Sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus est maxime malo impermixtus, quia in eo nec actu, nec potentia malum esse potest, et hoc ei ex sua natura competit, ut ostensum est (cap. XXXIX.) Est igitur ipse summum bonum.

Hinc est quod I. Reg. II. 2. dicitur: *Non est sanctus ut est Dominus.*

CAPUT XLII.

Quod Deus est unus.

I. Part. quæst. XI. art. 3.

HOC autem ostenso, manifestum est Deum non esse nisi unum.

1. Non enim possibile est esse duo summe bona: quod enim per superabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est (cap. XLI.) Deus igitur est unus.

2. Præterea ostensum est (cap. XVIII.) Deum omnino perfectum esse, cui nulla perfectio defit. Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura hujusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile: nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, neque aliqua imperfectio ei admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures Deos ponere.

3. Item. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri quam per multa. Sed rerum ordo est sicut melius potest esse: non enim potentia agentis primi deest potentiæ quæ est in rebus ad perfectionem; sufficienter autem omnia complentur reducendo ad unum primum principium. Non est igitur ponere plura principia.

4. Amplius. Impossibile est, unum motum continuum, & singula regulantem, a pluribus motoribus esse: nam si simul movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris; quod non competit in primo motore: perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul movent, quilibet eorum est quandoque movens, & quandoque non: ex quo sequitur quod motus non est continuus, neque regularis: motus enim continuus & unus, est ab uno motore: Motor etiam qui non semper movet, irregulariter invenitur movere, sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur, & in fine remittitur; motus autem naturalis e converso. Sed primus motus est unus & continuus, ut a Philosophis probatum est (VII. Phys. text. LIV. & seq. & LXXIII. & seq.) Ergo oportet ejus motorem esse unum.

5. Adhuc. Substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum: nam illa bonitas est plenior cui corporalis substantia intendit assimilari, cum omne quod est, desideret optimum, quantum possibile est.

Digitized by Google

Sed omnes motus corporalis creaturæ inveniuntur reduci ad unum primum, præter quem non eſt alius primus qui nullo modo reducatur in ipſum. Ergo præter ſubſtantiam ſpiritualem, quæ eſt finis primi motus, non eſt aliqua quæ non reducatur in ipſam. Hoc autem nomine Dei intelligimus. Non eſt igitur niſi unus Deus.

6. Amplius. Omnium diverſorum ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem eſt propter ordinem eorum ad aliquid unum, ſicut ordo partium exercitus ad invicem, eſt propter ordinem totius exercitus ad ducem: nam quod aliqua diverſa ad invicem in habitudine aliqua uniuntur, non poteſt eſſe ex propriis naturis ſecundum quod ſunt diverſa, quia ex hoc magis diſtinguerentur. Nec poteſt eſſe ex diverſis ordinantibus, quia non poſſet eſſe quod unum ordinem intenderent ex ſe ipſis ſecundum quod ſunt diverſi: & ſic vel ordo multorum ad invicem eſt per accidens, vel oportet reducere ad aliquid primum unum, ſcilicet ordinans, qui ad finem quem intendit, omnia alia ordinat. Omnes autem partes hujus mundi inveniuntur ordinatæ ad invicem, ſecundum quod quædam a quibuſdam juvantur, ſicut corpora inferiora moventur per ſuperiora, & hæc per ſubſtantias incorporeas, ut ex prædictis (cap. XIII.) patet. Sed hoc non eſt per accidens, cum ſit ſemper, vel in majori parte. Igitur totus hic mundus non habet niſi unum ordinatorem, & gubernatorem. Sed præter hunc mundum non eſt alius. Non eſt igitur niſi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.

7. Adhuc. Si ſint duo quorum utrumque eſt neceſſe eſſe, oportet quod conveniant in intentione neceſſitatis eſſendi. Oportet igitur quod diſtinguantur per aliquid quod additur vel uni tantum, vel utrique; & ſic oportet vel alterum, vel utrumque eſſe compoſitum. Nullum autem compoſitum eſt neceſſe eſſe per ſe ipſum, ſicut ſupra (cap. XVIII.) oſtenſum eſt. Impoſſibile eſt igitur eſſe plura quorum utrumque ſit neceſſe eſſe; & ſic nec plures Deos.

8. Amplius. Illud in quo differunt, ex quo ponuntur convenire in neceſſitate eſſendi, aut requiritur ad complementum neceſſitatis eſſendi aliquo modo, aut non. Si non requiritur, ergo eſt aliquid accidentale: quia omne quod advenit rei, nihil faciens ad eſſe ipſius, eſt accidens. Ergo hoc accidens habet cauſam. Aut ergo eſſentiam ejus quod eſt neceſſe eſſe, aut aliquid aliud. Si eſſentiam ejus, cum ipſa neceſſitas eſſendi ſit eſſentia ejus, ut ex dictis (cap. XVI.) patet, neceſſitas eſſendi erit cauſa illius accidentis. Sed neceſſitas eſſendi invenitur in utroque. Ergo utrumque habebit illud accidens; et ſic non diſtinguentur ſecundum illud. Si autem cauſa illius accidentis ſit aliquid aliud, niſi illud aliud eſſet, non eſſet hoc accidens; et niſi hoc accidens eſſet, diſtinctio prædicta non eſset. Ergo niſi eſſet illud aliud, iſta duo quæ ponuntur neceſſe eſſe, non eſſent duo, ſed unum: ergo eſſe proprium utriuſque eſt dependens ab altero, et ſic neutrum eſt neceſſe eſſe per ſe ipſum. Si autem illud in quo diſtinguuntur, ſit neceſſarium ad neceſſitatem eſſendi complendam; aut hoc erit, quia illud includitur in ratione neceſſitatis eſſendi, ſicut animatum includitur in deffinitione animalis; aut hoc erit, quia neceſſitas eſſendi ſpecificatur per illud,

Digitized by Google

illud, sicut animal completur per rationale. Si primo modo, oportet quod ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in ejus ratione dicitur, sicut cuicumque convenit animal, convenit animatum: et sic cum ambobus prædictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt. Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest: nam differentia specificans genus, non complet generis rationem, sed per eam acquiritur generi esse in actu: ratio enim animalis completa est ante additionem rationalis. Sed non potest esse animal actu, nisi sit rationale, vel irrationale. Sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu, et non quantum ad intentionem necessitatis essendi: quod est impossibile propter duo. Primo quia ejus quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse, ut supra (cap. XII. probatum est. Secundo quia sic ipsi quod est necesse esse, acquireretur esse per aliquid aliud; quod est impossibile. Non est ergo possibile ponere plura quorum quodlibet sit necesse esse per se ipsum.

9. Adhuc. Si sunt duo Dii, aut hoc nomen *Deus* de utroque prædicatur univoce, aut æquivoce. Si æquivoce, hoc est præter intentionem præsentem: nam nihil prohibet rem quamlibet quo libet nomine æquivoce nominari, si usus loquentium admittat. Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque prædicetur secundum unam rationem; et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. Aut igitur hæc natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. Si secundum unum, ergo non erunt duo, sed unum tantum; duorum enim non est unum esse, si substantialiter distinguantur. Si autem est aliud et aliud esse in utroque; ergo neutrum erit sua quidditas, vel suum esse. Sed hoc oportet in Deo ponere, ut probatum est (cap. XXII.). Ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine Dei. Sic igitur impossibile est ponere duos Deos.

10. Amplius. Nihil eorum quæ conveniunt huic signato, inquantum est hoc signatum, possibile est alii convenire, quia singularitas alicujus rei non inest alteri præter ipsum singulare. Sed ei quod est necesse esse, sua necessitas essendi convenit, inquantum habet esse hoc signatum. Ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat; et sic est impossibile quod sint plura quorum quodlibet sit necesse esse; et per consequens impossibile est esse plures Deos. Probatio mediæ: Si enim illud quod est necesse esse, non est hoc signatum, inquantum est necesse esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex aliquo dependeat. Unumquodque autem secundum quod est actu, est distinctum ab omnibus aliis, quod est esse hoc signatum. Ergo quod est necesse esse, dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu; quod est contra rationem ejus quod est necesse esse. Oportet igitur quod id quod est necesse esse, sit necesse secundum hoc quod est signatum.

11. Adhuc. Natura significata hoc nomine *Deus*, aut est per se ipsam individuata in hoc Deo, aut per aliquid aliud. Si per aliud, oportet quod ibi sit compositio. Si per se ipsam, ergo impossibile est quod alteri conveniat, illud enim quod est individuationis principium, non potest esse plu-

Digitized by Google

Pluribus commune. Impossibile est igitur esse plures Deos.

12. Amplius. Si sunt plures Dii, oportet quod natura Deitatis non sit una numero in utroque. Oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc & illo. Sed hoc est impossibile: quia natura divina non recipit additionem, neque differentiam essentialium, neque accidentalium, ut supra (cap. XXIII. & XXVI.) ostensum est; nec etiam divina natura est forma alicujus materiæ, ut possit dividi ad materiæ divisionem. Impossibile est igitur esse plures Deos.

13. Item. Esse abstractum est unum tantum, ut albedo, si esset abstracta, esset una tantum. Sed Deus est ipsum esse abstractum, cum sit suum esse, ut probatum est supra (cap. XXII.) Impossibile est igitur esse nisi unum Deum.

14. Item. Esse proprium cujuslibet rei, est tantum unum. Sed Deus est esse suum, ut probatum est supra (cap. XXII.) Impossibile igitur est esse nisi unum Deum.

15. Adhuc. Secundum hunc modum res habent esse quo possident unitatem: unde unumquodque suæ divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat. Sed divina natura est potissime habens esse. Est igitur in ea maxima unitas; nullo igitur modo in plura distinguitur.

16. Amplius. In unoquoque genere videmus multitudinem ab unitate procedere; & ideo in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium quæ in illo genere inveniuntur. Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno genere convenientia, oportet quod ab aliquo uno dependeant. Sed omnia in esse conveniunt. Oportet igitur esse unum tantum quod sit rerum omnium principium, quod est Deus.

17. Item. In quolibet principatu ille qui præsidet, unitatem desiderat: unde inter principatus est potissima monarchia, sive regnum: multorum etiam membrorum unum est caput; ac per hoc evidenti signo apparet, ei cui convenit principatus, unitatem deberi. Unde & Deum, qui est omnium causa, oportet unum similiter constituere, & simpliciter confiteri.

Hanc autem ostensionem divinæ unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus: nam Deuter. VI. 4. dicitur: *Audi Israel: Dominus Deus tuus*, (a) *Deus unus est*: & Exod. XX. 3. *Non habebis Deos alienos coram me*: & ad Ephes. IV. 5. *Unus Dominus, una fides, unum baptisma.*

Hac autem veritate repelluntur Gentiles, Deorum multitudinem confitentes; quamvis plures eorum unum Deum summum esse dicerent, a quo omnes alios quos Deos nominabant, creatos esse asserebant, omnibus substantiis sempiternis Divinitatis nomen adscribentes, & præcipue ratione sapientiæ, & felicitatis, & rerum gubernationis. Quæ quidem consuetudo loquendi etiam in sacra Scriptura invenitur, dum sancti Angeli, aut etiam homines, vel judices, Dii nominantur, sicut illud Psalm. LXXXV. 8. *Non est similis tibi in Diis Domine*: & alibi (Ps. LXXXI. 6.) *Ego dixi, Diis estis*: & multa hujusmodi per varia Scripturæ loca inveniuntur. Unde magis huic veritati videntur contrarii Manichæi, duo prima principia ponentes, quorum alterum alterius causa non sit. Hanc etiam veritatem Ariani suis erroribus impu-

(a) Vulgata *Dominus*.

Digitized by Google

pugnaverunt, dum confitentur Patrem, & Filium non unum, ſed plures Deos eſſe, cum tamen Filium verum Deum auctoritatibus Scripturæ credere cogantur.

CAPUT XLIII.

Quod Deus eſt infinitus.

I. Part. quæſt. VII. *art.* I.

QUum autem infinitum quantitatem ſequatur, ut Philoſophi tradunt (I. Phyſic. text. comm. XV. XVIII. & XXIII.) non poteſt infinitas Deo attribui ratione multitudinis, quum oſtenſum ſit (cap. XLII.) ſolum unum Deum eſſe, nullamque in eo compoſitionem vel partium, vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non poteſt, quum oſtenſum ſit (cap. XX.) eum incorporeum eſſe. Relinquitur igitur inveſtigare, an ſecundum ſpiritualem magnitudinem eſſe infinitum conveniat. Quæ quidem ſpiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, ſcilicet quantum ad potentiam, & quantum ad propriæ naturæ bonitatem, ſive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album, ſecundum modum quo in eo ſua albedo completur. Penſatur etiam magnitudo virtutis ex magnidine actionis, vel factorum. Harum autem magnitudinum una aliam conſequitur: nam ex hoc ipſo quod aliquid in actu eſt, activum eſt. Secundum igitur modum quo in actu ſuo completur, eſt modus magnitudinis ſuæ virtutis: & ſic relinquitur res ſpirituales magnas dici ſecundum modum ſuæ completionis: nam & Auguſtinus dicit (Lib. VI. de Trinit. cap. IX.) quod *in his quæ non mole magna ſunt, hoc eſt majus eſſe quod eſt melius eſſe.*

Oſtendendum eſt igitur ſecundum hujuſmodi magnitudinis modum, Deum infinitum eſſe: non enim ſic, ut infinitum privative accipiatur, ſicut in quantitate dimenſiva, vel numerali: nam hujuſmodi quantitas nata eſt finem habere. Unde ſecundum ſubtractionem eorum quæ ſunt nata habere, infinita dicuntur: propter hoc in eis infinitum imperfectionem ſignificat. Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur, quia nullus eſt perfectionis ſuæ terminus, vel finis: ſed eſt ſumme perfectum: & ſic Deo infinitum attribui debet.

1. Omne namque quod ſecundum ſuam naturam finitum eſt, ad generis alicujus rationem determinatur. Deus autem non eſt in aliquo genere, ſed ejus perfectio omnium generum perfectiones continet, ut ſupra (cap. XXV. & XXVIII.) oſtenſum eſt. Eſt igitur infinitus.

2. Adhuc. Omnis actus alteri inhærens, terminationem recipit ex eo in quo eſt: quia quod eſt in altero, eſt in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo exiſtens, nullo terminatur; puta, ſi albedo eſſet per ſe exiſtens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quo minus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi poteſt. Deus autem eſt actus nullo modo in alio exiſtens: quia non eſt forma in materia, ut probatum eſt (cap. XXVI. & XXVII.) nec eſſe ſuum inhæret alicui formæ, vel naturæ, quum ipſe ſit ſuum eſſe, ut ſupra (cap. XXI.) oſtenſum eſt. Relinquitur ergo ipſum eſſe infinitum.

3. Adhuc. In rebus invenitur aliquid quod eſt potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod eſt actus tantum, ut Deus, ſicut ſupra oſtenſum eſt (cap. VI.) aliquid quod eſt actu, & potentia, ut res ceteræ. Sed potentia, quum dicatur ad actum, non

Digitized by Google

non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Quum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

4. Item. Tanto actus aliquis est perfectior, quanto minus habet potentiæ permixtum: unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suæ perfectionis; cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque potentia, ut supra (cap. XVI.) ostensum est. Est igitur infinitus.

5. Amplius. Ipsum esse absolute consideratum, infinitum est: nam ab infinitis (a) et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse, vel receptivum ejus. Sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse est necesse esse per se ipsum; nec esse ejus est receptivum, cum ipse sit suum esse. Ergo esse suum est infinitum, & ipse infinitus.

6. Adhuc. Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius, quanto illam perfectionem magis & plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum, & cujus esse est sua bonitas. Hoc autem Deus est. Nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius, vel perfectius Deo: est igitur infinitus in bonitate.

7. Amplius. Intellectus noster intelligendo aliquid, in infinitum extenditur: cujus signum est quod quantitate qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare possit. Frustra autem esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse, quam oportet esse maximam rerum: & hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus.

8. Item. Effectus non potest extendi ultra suam causam. Intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa. Non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster majus Deo. Si igitur omni finito potest aliquid majus cogitare, relinquitur Deum finitum non esse.

9. Amplius. Virtus infinita non potest esse in essentia finita: quia unumquodque agit per suam formam, quæ vel est essentia ejus, vel pars essentiæ: virtus autem principium actionis nominat. Sed Deus non habet virtutem activam finitam: movet enim in tempore infinito: quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra (cap. XX.) ostensum est. Relinquitur ergo Dei essentiam esse infinitam.

Hæc autem ratio est secundum ponentes æternitatem mundi: qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinæ virtutis. Nam unumquodque agens tanto virtuosius est in agendo, quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit, sicut majori virtute opus est ad calefaciendum aquam quam aerem. Sed illud quod omnino non est, est infinite distans ab actu, nec est aliquo modo in potentia. Igitur si mundus factus est postquam omnino prius factus non erat, oportet factoris

vir

(a) *Al.* & finitis modis.

Digitized by Google

virtutem esse infinitam. Hæc autem ratio etiam secundum eos qui ponunt æternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinæ virtutis. Consitentur enim Deum esse causam mundanæ substantiæ, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes, hoc modo Deum æternum sempiterni mundi causam existere, sicut pes ab æterno fuisset causa vestigii, si ab æterno fuisset impressus in pulvere. Hac autem positione facta secundum rationem prædictam, nihilominus sequitur Dei virtutem infinitam esse: nam sive ex tempore secundum nos, sive ab æterno secundum eos, res produxerit; nihil esse potest in re quod ipse non produxerit, cum sit universale essendi principium; et sic nulla præsuppositа materia, vel potentia produxit. Oportet autem proportionem potentiæ, vel virtutis activæ accipere secundum proportionem potentiæ, vel virtutis passivæ: nam quanto potentia passiva major præexistit, vel præintelligitur, tanto a majori virtute activa in actum completur. Relinquitur igitur, quum virtus finita producat aliquem effectum præsuppositа potentia materiæ, quod Dei virtus, quæ nullam potentiam præsupponit, non sit finita, sed infinita, et ita essentia infinita.

10. Amplius. Unaquæque res tanto est diuturnior, quanto ejus causa est efficacior. Illud igitur cujus diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciæ infinitæ. Sed diuturnitas Dei est infinita, ostensum est enim supra (cap. xv.) ipsum esse æternum. Quum igitur non habeat aliam causam sui esse præter se ipsum, oportet ipsum esse infinitum.

Huic autem veritati sacra Scriptura testimonium perhibet: ait namque Psal. cxlv. 3. *Magnus Dominus, & laudabilis nimis, & magnitudinis ejus non est finis*. Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum Philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti: propriam enim vocem ignorabant, existimantes infinitatem principii ad modum quantitatis discretæ, secundum Democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia, et secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles rerum principia: vel ad modum quantitatis continuæ, secundum illos qui posuerunt aliquod elementum, vel confusum aliquod infinitum corpus, esse primum omnium principium. Sed cum ostensum sit per sequentium Philosophorum studium, quod non est aliquod corpus infinitum; et huic conjungatur quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum: concluditur quod neque est corpus, neque virtus in corpore infinitum illud quod est primum principium.

CAPUT XLIV.

Quod Deus est intelligens.
I. Part. quæst. XIV. art. 2.

EX præmissis autem ostendi potest quod Deus sit intelligens.

1. Ostensum est enim supra, quod in moventibus, & motis non est possibile in infinitum procedere; sed oportet omnia mobilia reducere, ut probatum est (cap. XIII.) in unum primum movens se ipsum. Movens autem se ipsum, se movet per appetitum, & apprehensionem: sola enim hujusmodi inveniuntur se ipsa movere, utpote in quibus est movere, & non moveri. Pars igitur movens in primo movente se ipsum

Digitized by Google

oportet quod sit appetens, & apprehendens. In motu autem qui est per appetitum, & apprehensionem, appetens, et apprehendens est movens motum; appetibile autem, et apprehensum est movens non motum. Cum igitur id quod est omnium primum movens (quod Deum dicimus) sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem qui est pars moventis se ipsum, sicut appetibile ad appetentem. Non autem sicut appetibile sensuali appetitu: nam appetitus sensualis non est boni simpliciter, sed hujus particularis boni; quum et apprehensio sensus non sit nisi particularis: id autem quod est bonum, et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum, et appetibile ut hic et nunc. Oportet igitur primum movens esse appetibile ut intellectum; et ita oportet movens quod appetit ipsum, esse intelligens. Multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens: quia appetens ipsum fit intelligens actu per hoc quod ei tamquam intelligibili unitur. Oportet igitur Deum esse intelligentem, facta suppositione quod primum motum moveat se ipsum, ut Philosophi posuerunt. (XII. Metaph. text. comm. xxxvi. et infra.)

2. Adhuc. Idem necesse est sequi, sit fiat reductio mobilium non tantum in aliquod primum movens se ipsum, sed in movens omnino immobile: nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur, quum omne movens moveat per aliquam formam, quam intendit in movendo, quod forma per quam movet primum movens, sit universalis forma, et universale bonum. Forma autem per modum universalem non invenitur nisi in intellectu. Oportet igitur primum movens, quod Deus est, esse intelligens.

3. Amplius. In nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum ejus quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia quæ sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. Quum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu: necesse est igitur Deum esse intelligentem.

4. Item. Ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia: cujus signum est quod formæ fiunt intellectæ in actu per abstractionem a materia: unde et intellectus est universalium, et non singularium, quia materia est individuationis principium: formæ autem intellectæ in actu, fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde si ex hoc formæ sunt intellectæ in actu quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia. Ostensum est autem supra (cap. xvi. et xx.) Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens.

5. Adhuc. Deo nulla perfectio deest quæ in aliquo genere entium inveniatur, ut supra (cap. xxviii.) ostensum est: nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus patet. Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum: nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones. Deus igitur est intelligens.

6. Item. Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum præstituit sibi finem, aut præsti-

Digitized by Google

ſtituitur ſibi finis ab alio: alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos: non enim a caſu naturales utilitates conſequuntur: ſic enim non eſſent ſemper, aut in pluribus, ſed raro: horum enim eſt caſus. Quum ergo ipſa non præſtituant ſibi finem, quia rationem finis non cognoſcunt, oportet quod eis præſtituatur finis ab alio, qui ſit naturæ inſtitutor. Hic autem eſt qui præbet omnibus eſſe, et eſt per ſe ipſum neceſſe eſſe, quem Deum dicimus, ut ex ſupradictis (cap. XIII. et XXXVII.) patet. Non autem poſſet naturæ finem præſtituere, niſi intelligeret. Deus igitur eſt intelligens.

7. Amplius. Omne quod eſt imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto: nam perfecta naturaliter priora ſunt imperfectis, ſicut actus potentia. Sed formæ in rebus particularibus exiſtentes ſunt imperfectæ: quia particulariter, et non ſecundum communitatem ſuæ rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis, et non particulatis. Tales autem formæ eſſe non poſſunt niſi intellectæ, cum non inveniatur aliqua forma in ſua univerſalitate niſi in intellectu; et per conſequens oportet eas eſſe intelligentes, ſi ſint ſubſiſtentes: ſic enim ſolum poſſunt eſſe operantes. Deum igitur, qui eſt actus primus ſubſiſtens, a quo omnia alia derivantur, oportet eſſe intelligentem.

Hanc autem veritatem etiam fides catholica confitetur: dicitur enim Job. IX. 4. de Deo: *Sapiens corde eſt, & fortis robore*: & XII. 16. *Apud ipſum eſt fortitudo, & ſapientia*: & in Pſal. CXXXVIII. 6. *Mirabilis facta eſt ſcientia tua ex me*: & Rom. XI. 33. *O altitudo divitiarum ſapientiæ & ſcientiæ Dei!* Hujus autem fidei veritas tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent: nam *Theos*, quod ſecundum Græcos Deum ſignificat, dicitur a *theaſte*, quod eſt conſiderare, vel videre.

CAPUT XLV.

Quod intelligere Dei eſt ſua eſſentia.
I. Part. quæſt. XVI. art. 4.

EX hoc autem quod Deus eſt intelligens, ſequitur quod ſuum intelligere ſit ſua eſſentia.

1. Intelligere enim eſt actus intelligentis in ipſo exiſtens, non in aliquid extrinſecum tranſiens, ſicut calefactio tranſit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, ſed intelligens perficitur. Quicquid autem eſt in Deo, eſt divina eſſentia. Intelligere ergo Dei eſt divina eſſentia: & divinum eſſe eſt ipſe Deus: nam Deus eſt ſua eſſentia, & ſuum eſſe.

2. Præterea. Intelligere comparatur ad intellectum ſicut eſſe ad eſſentiam. Sed eſſe divinum eſt ejus eſſentia, ut ſupra (cap. XXII.) probatum eſt. Ergo intelligere divinum eſt ejus intellectus. Intellectus autem divinus eſt Dei eſſentia: alias eſſet accidens Deo. Oportet igitur quod intelligere divinum, ſit ejus eſſentia.

3. Amplius. Actus ſecundus eſt perfectior quam actus primus, ſicut conſideratio quam ſcientia. Scientia autem, vel intellectus Dei eſt ipſa eius eſſentia, ſi eſt intelligens, ut oſtenſum eſt (cap. XLIV.) quum nulla perfectio conveniat ei participative, ſed per eſſentiam, ut ex ſuperioribus (cap. XXII. & XXIII.) patet. Si igitur ſua conſideratio non ſit ſua eſſentia, aliquid erit ſua eſſentia nobilius, & perfectius; et ſic

Digitized by Google

non erit infinitæ perfectionis, et bonitatis: unde non erit primum.

4. Adhuc. Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus est intelligens, et non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum sicut potentia ad actum; et ita potentia erit in Deo, et actus; quod est impossibile, ut supra (cap. XXVI. et XXVII.) probatum est.

5. Item. Omnis substantia est propter suam operationem. Si igitur operatio Dei sit aliquid aliud quam divina substantia, erit finis ejus aliquid aliud ab ipso; et sic Deus non erit sua bonitas, quum bonum cujuslibet sit finis ejus. Si autem divinum intelligere sit ejus esse, necesse est quod intelligere ejus sit simpliciter æternum, et invariabile, et actu tantum existens; et omnia quæ de divino esse probata sunt. Non igitur Deus est in potentia intelligens, aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem, aut compositionem in intelligendo habens.

CAPUT XLVI.

Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam.

I. Part. quæst. XVI. *art.* 2.

EX his autem quæ sunt supra ostensa, evidenter apparet quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia.

1. Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis, sicut forma cujuslibet agentis principium est propriæ operationis. Divina autem operatio intellectualis est ejus essentia, ut ostensum est (cap. XLV.) Esset igitur aliquid aliud divinæ essentiæ principium et causa, si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret: quod supra ostensis (cap. XLV.) repugnat.

2. Adhuc. Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus actu est sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam. Si igitur divinus intellectus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam se ipso, esset in potentia respectu alicujus: quod esse non potest, ut supra (cap. XVI. et XVII.) ostensum est.

3. Amplius. Species intelligibilis in intellectu præter essentiam ejus existens, esse accidentale habet: ratione cujus scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens, ut supra (cap. XXIII.) ostensum est. Igitur non est in intellectu ejus aliqua species præter ipsam divinam essentiam.

4. Adhuc. Species intelligibilis est similitudo alicujus intellecti. Si igitur in intellectu divino sit aliqua intelligibilis species præter essentiam ipsius, similitudo alicujus intellecti erit. Aut igitur divinæ essentiæ, aut alterius rei. Ipsius quidem divinæ essentiæ non potest esse: quia sic divina essentia non esset intelligibilis per se ipsam; sed illa species faceret eam intelligibilem. Nec etiam potest esse in intellectu ejus species alia præter essentiam ipsius, quæ sit alterius rei similitudo: illa enim similitudo imprimeretur ei vel a se, vel ab alio. Non autem a se ipso: quia sic idem esset agens, et patiens; esset que aliquod agens quod non suam, sed alterius similitudinem induceret in patiente, et sic non omne agens sibi simile ageret. Nec ab alio: esset

Digitized by Google

set enim aliquod agens prius eo. Ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis præter ipsius essentiam.

5. Præterea. Intelligere Dei est ejus esse, ut supra (cap. xlv.) ostensum est. Si igitur intelligeret per aliquam speciem quæ non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia; quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem quæ non sit sua essentia.

CAPUT XLVII.

Quod Deus perfecte intelligit se ipsum. I. Part. quæst. XVI. art. 3.

EX hoc autem ulterius patet quod ipse se ipsnm perfecte intelligit.

1. Quum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum est, ut species intelligibilis perfecte rei intellectæ conformetur. Aliud est, ut perfecte intellectui conjungatur: quod quidem tanto fit amplius, quanto intellectus in intelligendo majorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia, quæ est species intelligibilis, qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem, estque intellectui ipsius idem omnino. Se ipsum igitur Deus perfectissime cognoscit.

2. Adhuc. Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et a materialibus conditionibus separatur. Quod igitur est per sui naturam ab omni materia, et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur, secundum quod est unum actu cum intelligente: ipse autem Deus intelligens est, ut supra (cap. xliv.) est probatum. Igitur quum sit immaterialis omnino, et maxime sibi ipsi sit unum, maxime se ipsum intelligit.

3. Item. Ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu, et intellectum in actu, unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intelligens in actu: nihil enim est in potentia, et imperfectum in Deo: essentia autem Dei secundum se ipsam perfecte intelligibilis est, ut ex prædictis (cap. xlv.) patet. Quum igitur intellectus divinus, et essentia divina sint unum, ut ex dictis (cap. xlvi.) manifestum est, relinquitur quod Deus perfecte se ipsum intelligat: Deus enim est et suus intellectus, et sua essentia.

4. Adhuc. Omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. Essentia autem divina est in Deo per modum intelligibilem: nam esse naturale Dei, et esse intelligibile, unum et idem sunt, quum esse suum sit suum intelligere. Deus igitur intelligit essentiam suam: ergo se ipsum, quum ipse sit sua essentia.

5. Amplius. Actus intellectus, sicut et aliarum animæ potentiarum, secundum objecta distinguuntur. Tanto igitur erit perfectior operatio intellectus, quanto erit perfectius intelligibile. Sed perfectissimum intelligibile est essentia divina, cum sit perfectissimus actus, et prima veritas: operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima, quum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est. Deus igitur se ipsum intelligit.

6. Adhuc. Rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveniuntur. Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas maxima est intelligere Deum, cum natura intel-

lo-

Digitized by Google

lectualis aliis præemineat, cujus perfectio est intelligere; nobilissimum autem intelligibile Deus est. Deus igitur maxime se ipsum intelligit.

Hoc autem auctoritate divina confirmatur: ait namque Apostolus I. Cor. II. 10. quod *Spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei.*

CAPUT XLVIII.

Quod Deus primo & per se solum se ipsum cognoscit.

I. Part. quæst. XIV. *art.* 5.

EX præmissis autem apparet quod Deus primo et per se, solum se ipsum cognoscit.

1. Illa enim res solum est primo & per se ab intellectu cognita, cujus specie intelligit: operatio enim, formæ, quæ est operationis principium, proportionatur. Sed id quo Deus intelligit, nihil est aliud quam sua essentia, ut supra (cap. XLVI.) probatum est. Igitur intellectum ab ipso primo & per se, nihil est aliud quam ipsemet.

2. Adhuc. Impossibile est simul multa primo, & per se intelligere: una enim operatio non potest simul multis terminis terminari. Deus autem quandoque se ipsum intelligit, ut probatum est (cap. XLVII.) Si igitur intelligit aliquid aliud quasi primo & per se intellectum, oportet quod intellectus ejus mutetur de consideratione sui in considerationem alterius. Id autem est eo ignobilius. Sic igitur intellectus divinus mutatur in pejus; quod est impossibile.

3. Amplius. Operationes intellectus distinguuntur penes objecta. Si igitur Deus intelligit se, & aliud a se quasi principale objectum, habebit plures intellectuales operationes. Ergo vel sua essentia erit in plura divisa, vel aliquam intellectualem operationem habebit quæ non est sua substantia: quorum utrumque impossibile esse monstratum est (cap. XLVII. & XLV.) Restat igitur nihil a Deo esse cognitum quasi primo & per se intellectum nisi suam essentiam.

4. Item. Intellectus secundum quod est differens a suo intellecto, est in potentia respectu illius. Si igitur aliquid aliud sit intellectum a Deo primo & per se, sequetur quod ipse sit in potentia respectu alicujus alterius; quod est impossibile, ut ex dictis (cap. XVI.) patet.

5. Præterea. Intellectum est perfectio intelligentis: secundum enim hoc intellectus perfectus est quod actu intelligit: quod quidem est per hoc quod est unum cum eo quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius, & eo nobilius: quod est impossibile.

6. Amplius. Ex multis intellectis, intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt multa scita a Deo quasi principaliter cognita & per se, sequitur quod scientia Dei sit ex multis composita; & sic vel erit essentia divina composita, vel scientia erit accidens Deo: quorum utrumque est impossibile, ut ex dictis (cap. XVIII. & XXIII. manifestum est. Relinquitur igitur quod id quod est primo & per se intellectum a Deo, non sit aliud quam sua substantia.

7. Adhuc. Operatio intellectualis speciem, & nobilitatem habet, secundum id quod est per se & primo intellectum, quum hoc sit ejus objectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret quasi per se & primo intellectum, ejus operatio intellectualis spe-

Digitized by Google

ſpeciem, & nobilitatem haberet ſecundum id quod eſt aliud ab ipſo. Hoc autem eſt impoſſibile, quum ſua operatio ſit ejus eſſentia, ut oſtenſum eſt. Sic igitur impoſſibile eſt quod intellectum a Deo, primo & per ſe, ſit aliud ab ipſo.

CAPUT XLIX.

Quod Deus cognoſcat alia a ſe.
I. Part. quæſt. XIV. *art.* 5.

EX hoc autem quod Deus ſe ipſum cognoſcit primo & per ſe, quod alia a ſe ipſo cognoſcat, etiam ponere oportet.

1. Effectus enim cognitio ſufficienter habetur per cognitionem ſuæ cauſæ: unde ſcire dicimur unumquodque, quum cauſam ejus cognoſcimus. Ipſe autem Deus eſt per ſuam eſſentiam cauſa eſſendi aliis. Quum igitur ſuam eſſentiam pleniſſime cognoſcat, oportet ponere quod etiam alia cognoſcat.

2. Adhuc. Similitudo omnis effectus in ſua cauſa aliqualiter præexiſtit, cum omne agens agat ſibi ſimile. Omne autem quod eſt in aliquo, eſt in eo per modum ejus in quo eſt. Si igitur Deus aliquarum rerum eſt cauſa, quum ipſe ſit ſecundum ſuam naturam intellectualis, ſimilitudo cauſati ſui in eo erit intelligibiliter. Quod autem eſt in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a ſe ipſo vere cognoſcit.

3. Amplius. Quicumque cognoſcit perfecte rem aliquam, cognoſcit omnia quæ de re illa vere poſſunt dici, & quæ ei conveniunt ſecundum naturam. Deo autem ſecundum ſuam naturam convenit quod ſit aliorum cauſa. Cum igitur perfecte ſe ipſum cognoſcat, cognoſcit ſe eſſe cauſam: quod eſſe non poteſt, niſi cognoſcat aliqualiter cauſatum, quod eſt aliud ab ipſo: nihil enim ſui ipſius cauſa eſt. Ergo Deus cognoſcit alia a ſe. (a) Colligentes igitur has duas concluſiones, apparet Deum cognoſcere ſe ipſum quaſi primo & per ſe notum, alia vero ſicut in eſſentia ſua viſa.

Quam quidem veritatem expreſſe Dionyſius tradit in VII. cap. de divin. Nomin. dicens: *Non ſecundum viſionem ſingulis ſe immittit, ſed ſecundum cauſæ continentiam ſcit omnia*: & infra: *Divina ſapientia ſe ipſam cognoſcens, ſcit alia*. Cui etiam ſententiæ atteſtari videtur Scripturæ ſacræ auctoritas: nam in Pſalm. CI. 20. de Deo dicitur: *Proſpexit de excelſo ſancto ſuo*, quaſi de ſe ipſo excelſo alia videns.

CAPUT L.

Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus.

I. Part. quæſt. XIV. *art.* 6.

QUia vero quidam dixerunt, quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem niſi univerſalem, utpote cognoſcens, inquantum ſunt entia, ex hoc quod naturam eſſendi cognoſcit per cognitionem ſui ipſius; reſtat oſtendendum, quod Deus omnes alias res cognoſcat, prout ab invicem ſunt diſtinctæ: quod eſt cognoſcere res ſecundum proprias rationes earum.

1. Ad hujus autem oſtenſionem, Deum eſſe cauſam omnis entis ſupponatur, quod ex ſupradictis aliquatenus, & infra (II. Lib. cap. XV.) plenius oſtendetur. Sic igitur nihil in aliqua re eſſe poteſt quod non ſit ab eo cauſatum vel mediate, vel immediate. Cognita autem cauſa cognoſcitur ejus effectus. Quicquid igitur eſt

(a) *An* Colligentibus, *aut* Colligendo.

Digitized by Google

est in quacumque re, potest cognosci cognito Deo, & omnibus causis mediis quæ sunt inter Deum et res. Sed Deus se ipsum cognoscit, et omnes causas medias quæ sunt inter ipsum et rem quamlibet. Quod enim se ipsum perfecte cognoscat, jam ostensum est (cap. xlvii.) se ipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est: quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo mediate est, et sic de omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quicquid est in re. Hoc autem est habere propriam, et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quæ in re sunt, et communia, et propria. Deus ergo propriam de rebus habet cognitionem, secundum quod sunt ab invicem distinctæ.

2. Adhuc. Omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit, secundum propriam facti rationem: quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem causa est rerum per intellectum, quum suum esse sit suum intelligere: unumquodque autem agit inquantum est actu. Cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis.

3. Amplius. Rerum distinctio non potest esse casu: habet enim ordinem certum. Oportet igitur ex alicujus causæ intentione distinctionem in rebus esse. Non autem ex intentione alicujus causæ per necessitatem naturæ agentis, quia natura determinatur ad unum; et sic nullius rei per naturæ necessitatem agentis intentio potest esse ad multa, inquantum distincta sunt. Restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicujus causæ cognoscentis. Videtur autem intellectus proprium esse, rerum distinctionem considerare: unde et Anaxagoras distinctionis principium intellectum dixit (referente Aristotele VIII. Phys. text. lxxvii.) Universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicujus causarum secundarum: quia omnes hujusmodi causæ sunt de universitate causatorum distinctorum. Est igitur primæ causæ, quæ per se ipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoscit res ut distinctas.

4. Item. Quicquid Deus cognoscit perfectissime cognoscit: est enim in eo omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto, ut supra (cap. xxviii.) ostensum est. Quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur: ignorantur enim ea quæ sunt præcipua illius rei, scilicet ultimæ præfectiones, quibus perficitur proprium esse ejus: unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu. Si igitur Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia in universali, oportet etiam quod propriam habeat cognitionem de rebus.

5. Adhuc. Quicumque cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturæ. Per se autem accidentia entis, inquantum est ens, sunt unum, et multa, ut probatur in IV. Metaph. (text. comm. iii. et iv.) Deus igitur si cognoscendo essentiam, sive naturam, cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem. Multitudo autem sine distinctione intelligi non potest. Intelligit igitur res prout sunt ab invicem distinctæ.

6. Amplius. Quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem

Digitized by Google

lem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi; sicut qui cognoscit albedinem, scit quod recipit magis et minus. Sed ex diverso modo existendi constituuntur diversi gradus entium. Si igitur Deus cognoscendo se, cognoscit naturam universalem entis, non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra (cap. XXVIII.) probatum est; oportet quod cognoscat omnes gradus entium; & sic de rebus aliis a se, habebit propriam cognitionem.

7. Praeterea. Quicumque cognoscit perfecte aliquid, cognoscit omnia quae sunt in illo. Sed Deus cognoscit se ipsum perfecte. Ergo cognoscit omnia quae sunt in ipso secundum potentiam activam. Sed omnia secundum proprias formas sunt in ipso secundum potentiam activam, quum ipse sit omnis entis principium. Ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

8. Adhuc. Quicumque scit aliquam naturam, scit an illa natura sit communicabilis: non enim animalis naturam sciret perfecte, qui nesciret illam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo Deus quot modis ejus essentiae aliquid simile esse potest. Sed ex hoc sunt diversitates formarum, quia divinam essentiam res diversimode imitantur: unde Philosophus formam naturalem divinum quoddam nominat (I. Phys. text. com. x.) Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

9. Praeterea. Apud homines, & alios cognoscentes habetur cognitio de rebus prout in sua multitudine ab invicem sunt distinctae. Si igitur Deus res in sua distinctione non cognoscit, sequetur eum insipientissimum esse, secundum illos qui ponebant Deum non cognoscere lucem, quam omnes cognoscunt: quod pro inconvenienti habet Philosophus in I. de Anima (text. com. lxxx.) & in III. Metaphys. (com. xv.)

Hoc etiam auctoritate Scripturae canonicae edocemur: dicitur namque Geneseos I. 31. *Vidit Deus cuncta quae fecerat, & erant valde bona*: & ad Hebraeos IV. 13. *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus; omnia autem nuda & aperta sunt oculis ejus.*

CAPUT LI.

Rationes ad inquirendum, qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu divino.

SED ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus quo ista intellecta sunt multa.

1. Non autem haec multitudo sic intelligi potest, quasi multa intellecta habeant esse distinctum in Deo: ista enim intellecta aut essent idem quod essentia divina, & sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo, quod supra (cap. XXXI.) multipliciter est remotum; aut essent superaddita essentiae divinae, & sic esset in Deo aliquod accidens, quod supra (cap. XXXIII.) impossibile esse ostendimus.

2. Nec iterum potest poni hujusmodi formas intelligibiles per se existere, quod Plato praedicta inconvenientia vitans, videtur posuisse introducendo ideas. Nam formae rerum naturalium sine materia existere non possunt, cum nec sine materia intelligantur: quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem: nam cum formae praedictae sint extra Dei essen-

Digitized by Google

tiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo, ab alio dependeret, & per consequens in essendo, cum suum esse sit suum intelligere: cujus contrarium supra (cap. xl.) ostensum est.

3. Item. Dum omne quod est præter essentiam suam, sit causatum ab eo, ut infra (II. Lib. cap. xv) ostendetur, necesse est, si formæ prædictæ extra Deum sunt, ab eo causatas esse. Ipse autem est causa rerum per intellectum, ut infra (II. Lib. cap. xxiii. & xxiv.) ostendetur. Ergo Deum intelligere hujusmodi intelligibilia, præexigitur ordine naturæ ad hoc quod hujusmodi intelligibilia sint. Non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem quod intelligibilia multa per se existunt extra eum.

4. Adhuc. Intelligibile in actu, est intellectus in actu, sicut & sensibile in actu est sensus in actu; secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut & in sensu patet: neque enim visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibili specie, ut sic ex visibili, & visu unum fiat. Si igitur intelligibilia Dei sunt extra intellectum ipsius, sequetur quod intellectus suus sit in potentia, & similiter intelligibilia illius; & sic indigebit aliquo reducente in actu; quod est impossibile, nam hoc esset eo prius.

5. Præterea. Intellectum oportet esse in intelligente. Non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum divinum, ad hoc ut Deus multitudinem rerum intelligat; sed oportet quod sint in ipso intellectu divino.

CAPUT LII.

Rationes quod hujusmodi multitudo intelligibilium non est nisi in intellectu divino.

EX eisdem etiam rationibus appareret quod non potest poni, quod multitudo intelligibilium prædictorum sit in aliquo alio intellectu, præter divinum, vel animæ, vel Angeli, sive intelligentiæ.

1. Nam sic intellectus divinus quantum ad aliquam suam operationem dependeret ab aliquo posteriori intellectu; quod etiam est impossibile: sicut enim res in se subsistentes a Deo sunt, ita & quæ in rebus sunt. Unde & ad esse prædictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum, præexigitur intelligere divinum, per quod Deus est causa.

2. Sequetur etiam intellectum divinum esse in potentia, quum sua intelligibilia non sunt ei conjuncta. Sicut enim unicuique est proprium esse, ita & propria operatio. Non igitur esse potest ut per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponatur, alius operationem intellectualem exequatur; sed ipsemet intellectus apud quem dispositio invenitur; sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

CAPUT LIII.

Quomodo multitudo intellectorum sit in Deo.

PRæmissa autem dubitatio faciliter solvi potest, si diligenter inspiciatur qualiter res intellectæ in intellectu existant. Et ut ab intellectu no-

Digitized by Google

ſtro ad divini intellectus cognitionem, prout eſt poſſibile, procedamus, conſiderandum eſt, quod res exterior intellecta a nobis, in intellectu noſtro non exiſtit ſecundum propriam naturam; ſed oportet quod ſpecies ejus ſit in intellectu noſtro, per quam fit intellectus in actu: exiſtens autem in actu, per hujuſmodi ſpeciem, ſicut per propriam formam, intelligit rem ipſam; non autem ita quod ipſum intelligere ſit actio tranſiens in rem intellectam, ſicut calefactio tranſit in calefactum; ſed manet in ipſo intelligente, & habet relationem ad rem quæ intelligitur, ex eo quod ſpecies prædicta, quæ eſt principium intellectualis operationis, ut forma, eſt ſimilitudo illius.

Ulterius autem conſiderandum eſt, quod intellectus per ſpeciem rei formatus, intelligendo format in ſe ipſo quamdam intentionem rei intellectæ, quæ eſt ratio ipſius, quam ſignificat diffinitio. Et hoc quidem neceſſarium eſt, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem abſentem, & præſentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; ſed intellectus hoc amplius habet quod etiam intelligit rem ut ſeparatam a conditionibus materialibus, ſine quibus in rerum natura non exiſtit: & hoc non poſſet eſſe, niſi intellectus intentionem ſibi prædictam formaret. Hæc autem intentio intellecta, quum ſit quasi terminus intelligibilis operationis, eſt aliud a ſpecie intelligibili, quæ facit intellectum in actu: quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque ſit rei intellectæ ſimilitudo. Per hoc enim quod ſpecies intelligibilis, quæ eſt forma intellectus, & intelligendi principium, eſt ſimilitudo rei exterioris; ſequitur quod intellectus intentionem formet illi rei ſimilem: quia quale eſt unumquodque, talia operatur: & ex hoc quod intentio intellecta eſt ſimilis alicui rei, ſequitur quod intellectus formando hujuſmodi intentionem, rem illam intelligat. Intellectus autem divinus nulla alia ſpecie intelligit quam eſſentia ſua, ut ſupra (cap. XLVI.) oſtenſum eſt, ſed tamen eſſentia ſua eſt ſimilitudo omnium rerum. Per hoc ergo ſequitur quod conceptio intellectus divini prout ſemetipſum intelligit, quæ eſt Verbum ipsius, non ſolum ſit ſimilitudo ipsius Dei intellecti, ſed etiam omnium, quorum eſt divina eſſentia ſimilitudo. Sic igitur per unam ſpeciem intelligibilem, quæ eſt divina eſſentia, & per unam intentionem intellectam, quæ eſt Verbum divinum, multa poſſunt a Deo intelligi.

CAPUT XXXII.

Quomodo divina eſſentia una exiſtens ſit propria ſimilitudo, & ratio omnium intelligibilium.

SED rurſus difficile, vel impoſſibile alicui videri poteſt quod unum & idem ſimplex, ut divina eſſentia, ſit propria ratio, ſive ſimilitudo diverſorum. Nam cum diverſarum rerum ſit diſtinctio ratione propriarum formarum, quod alicui ſecundum propriam formam ſimile fuerit, alteri neceſſe eſt ut diſſimile inveniatur: ſecundum vero quod diverſa aliquid commune habent, nihil prohibet ea unam ſimilitudinem habere, ſicut homo, & asinus, inquantum ſunt animalia: ex quo ſequitur quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, ſed communem. Nam ſecundum modum quo

Digitized by Google

similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio; sicut & calefactio secundum modum caloris: similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum: quod qualiter sit, investigandum est. Ut enim Philosophus dicit in VIII. Metaphys. (text. com. x.) formæ, & diffinitiones rerum, quæ eas signant, sunt similes numeris: nam in numeris una unitate addita, vel subtracta, species numeri variatur, ut patet in binario, & ternario: similiter autem est in diffinitionibus: nam una differentia addita, vel subtracta variat speciem: substantia enim sensibilis, absque rationali, aut irrationali addito, specie differt. In his autem quæ in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura: nam ea quæ ad esse alicujus rei conjuncta requiruntur, illius rei natura divisa esse non patitur: non enim remanebit animalis natura, si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea quæ sunt in esse conjuncta, interdum disjunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit: & propter hoc in ternario considerare potest binarium tantum, & in animali rationali id quod est sensibile tantum. Unde intellectus id quod plura complectitur, potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta, & simpliciter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum: similiter etiam et in homine accipere posset proprium exemplar animalis irrationalis, inquantum hujusmodi, et singularum specierum ejus, nisi aliquas differentias adderent positivas. Propter hoc quidam Philosophus, Clemens nomine (ut refert Dionysius v. de divin. Nomin.) dixit, quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria. Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est. Forma autem omnis tam propria, quam communis secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quædam est; non autem imperfectionem includit, nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique, in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo ejus essentia imitetur, & intelligendo in quo a sua perfectione deficit unumquodque; utpote intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitæ, & non cognitionis, accipit propriam formam plantæ; si vero ut imitabilem per modum cognitionis, & non intellectus, propriam formam animalis, & sic de aliis.

Sic igitur patet quod essentia divina, inquantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum: unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius, distinctio autem est pluralitatis principium; oportet in intellectu divino distinctionem quamdam, & pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino, est propria ratio diversorum. Unde cum hoc sit, secundum quod Deus intelligit pro-

Digitized by Google

proprium respectum assimilationis, quam habet unaquæque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sunt plures, vel distinctæ, nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus, & diversis modis esse assimilabiles sibi. Et secundum hoc Augustinus dicit (Lib. lxxxiii. Qq. quæst. xlvi.) quod Deus alia ratione fecit hominem, & alia æquum, & rationes rerum pluraliter in mente divina esse dicit. In quo etiam salvatur aliqualiter Platonis opinio ponentis ideas secundum quas formantur omnia quæ in rebus materialibus existunt.

CAPUT LV.

Quod Deus omnia simul intelligit.

EX his autem ulterius apparet quod Deus omnia simul intelligit.

1. Intellectus enim noster simul actu multa intelligere non potest: quia cum intellectus in actu, sit intellectum actu, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum genus unum; quod est impossibile. Dico autem secundum unum genus: quia nihil prohibet idem subjectum informari diversis formis diversorum generum; sicut idem corpus est figuratum, & coloratum. Species autem intelligibiles quibus intellectus formatur ad hoc quod ipsa sint intellecta in actu, omnes sunt unius generis, habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res quarum sunt species, in unam essendi non conveniant rationem: unde nec contrariæ sunt per contrarietatem rerum quæ sunt extra animam. Et inde est quod quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur: simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem; & similiter simul intelligit propositionem, non prius subjectum, & postea prædicatum: quia secundum unam totius speciem omnes partes comprehendit. Ex his igitur accipere possumus, quod quæcumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi. Omnia autem quæ Deus cognoscit, una specie cognoscit, quæ est sua essentia, ut ex dictis patet. Omnia igitur simul intelligere potest.

2. Item. Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu, nisi adsit intentio: unde & phantasmata in organo conservata, interdum non actu imaginamur, quia intentio non refertur ad ea: appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur ad quæ simul intentio non fertur, non simul intuemur; quæ autem oportet sub una & eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta: qui enim comparationem duorum considerat intentionem ad utrumque dirigit, & simul intuetur utrumque. Omnia autem quæ sunt in divina scientia, sub una intentione necesse est cadere: intendit enim Deus suam essentiam perfecte videre, quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. Deus igitur videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.

3. Amplius. Intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem: cum enim operationes secundum objecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus, qua considerabatur primum, & qua considerabatur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quæ est sua essen-

Digitized by Google

tia, ut ſupra (cap. xlv.) probatum eſt. Non igitur ſucceſſive, ſed simul omnia ſua cognita considerat.

4. Adhuc ſucceſſio sine tempore intelligi non poteſt, nec tempus ſine motu, cum tempus ſit numerus motus ſecundum prius & poſterius. In Deo autem impoſſibile eſt eſſe motum aliquem, ut ex ſupradictis (cap. xviii.) haberi poteſt. Nulla igitur in conſideratione divina ſucceſſio cadit; & ſic omnia quæ cognoſcit, ſimul conſiderat.

5. Item. Intelligere Dei eſt ipſum ſuum eſſe, ut ex ſupradictis (cap. xv.) patet. In eſſe autem divino non eſt prius & poſterius, ſed eſt totum ſimul, ut ſupra (cap. xlv.) oſtenſum eſt. Igitur nec conſideratio Dei habet prius & poſterius, ſed omnia ſimul intelligit.

6. Præterea. Omnis intellectus intelligens unum poſt aliud quandoque eſt intelligens in potentia, & quandoque in actu: dum enim intelligit primum in actu, intelligit ſecundum in potentia. Intellectus autem divinus numquam eſt in potentia, ſed eſt ſemper in actu intelligens. Non igitur intelligit res ſucceſſive, ſed omnia ſimul intelligit.

Huic autem veritati teſtimonium ſacra Scriptura affert: dicitur enim Jacobi 1. 17. *Apud* Deum *non eſt tranſmutatio; nec viciſſitudinis obumbratio.*

CAPUT LVI.

Quod in Deo non eſt habitualis cognitio. I. Part. quæſt. XIV. art. 1. ad 1.

EX hoc autem apparet quod in Deo non eſt habitualis cognitio.

1. In quibuſcumque enim eſt habitualis cognitio, non ſimul omnia cognoſcuntur; ſed quædam cognoſcuntur actu, & alia cognoſcuntur habitu. Deus autem ſimul actu omnia intelligit, ut probatum eſt. Non eſt igitur in eo habitualis cognitio.

2. Præterea. Habens habitum, & non conſiderans, eſt quodammodo in potentia, aliter tamen quam ante intelligeret. Oſtenſum eſt autem (cap. præc.) quod intellectus divinus nullo modo eſt in potentia. Nullo igitur modo eſt in ipſo habitualis cognitio.

3. Amplius. Omnis intellectus habitualiter cognoſcentis aliquid, eſt aliud ejus eſſentia quam ſua operatio intellectualis, quæ eſt ipſa conſideratio: intellectui enim habitualiter cognoſcenti deeſt ſua operatio; non autem ejus eſſentia deeſſe ei poteſt. In Deo autem ſua eſſentia eſt ſua operatio, ut ſupra (cap. xlv.) oſtenſum eſt. Non eſt igitur in ejus intellectu habitualis cognitio.

4. Item. Intellectus habitualiter tantum cognoſcens, non eſt in ſua ultima perfectione: unde nec felicitas, quæ eſt optimum, ponitur ſecundum habitum, ſed ſecundum actum. Si igitur Deus eſt habitualiter cognoſcens per ſuam ſubſtantiam, ſecundum ſuam ſubſtantiam conſideratus non erit univerſaliter perfectus: cujus contrarium oſtenſum eſt ſupra (cap. xxviii.)

5. Amplius. Oſtenſum eſt (cap. xlvi.) quod ipſe Deus est intelligens per eſſentiam ſuam, non autem per aliquas ſpecies intelligibiles eſſentiæ ſuperadditas. Omnis autem intellectus in habitu per aliquas ſpecies intelligit: nam habitus vel eſt habilitatio quædam ad recipiendum ſpecies intelligibiles, quibus actu fiat intelligens, vel eſt ordinata aggregatio ipſarum ſpecierum exiſtentium in intellectu, non ſecundum completum actum, ſed medio modo inter potentiam & actum. Non eſt igitur in Deo habitualis ſcientia.

6. Præ-

Digitized by Google

6. Præterea. Habitus quædam qualitas eſt. Deo autem non poteſt nec qualitas, nec aliquod accidens accidere, ut ſupra (cap. XXIII.) probatum eſt. Non igitur Deo competit habitualis cognitio.

Quia vero diſpoſitio qua quis eſt habitu tantum conſiderans, aut volens, aut agens, aſſimilatur diſpoſitioni dormientis, hinc eſt quod David, ut habitualem diſpoſitionem a Deo removeret, dicit (Pſal. CXX. 4.) *Ecce non dormitabit, neque dormiet qui cuſtodit Iſrael*. Hinc etiam eſt quod Eccli. XXIII. 28. dicitur: *Oculi Domini multo plus ſunt lucidiores ſuper Solem*: nam Sol ſemper eſt in actu lucendi.

CAPUT LVII.

Quod cognitio Dei non eſt diſcurſiva. I. Part. quæſt. XIV. art. 7.

EX hoc autem ulterius habetur quod divina conſideratio non eſt ratiocinativa, vel diſcurſiva.

1. Tunc enim ratiocinativa eſt noſtra conſideratio, quando ab uno conſiderato in aliud transimus, ſicut ſyllogizando a Principiis in concluſiones: non enim ex hoc aliquis ratiocinatur, vel diſcurrit, quod inſpicit qualiter concluſio ex præmiſſis ſequatur, ſimul utrumque conſiderans: hoc enim contingit non argumentando, ſed argumenta judicando; ſicut nec cognitio materialis eſt ex hoc quod materialia dijudicat. Oſtenſum eſt autem (cap. IV.) quod Deus non conſiderat unum poſt aliud quaſi ſucceſſive, ſed simul omnia. Non ergo cognitio ejus eſt ratiocinativa, vel diſcurſiva, quamvis omnium diſcurſum, & ratiocinationem cognoſcat.

2. Item. Omnis ratiocinans alia conſideratione intuetur principia, & alia conclusionem: non enim oporteret conſideratis principiis ad conclusionem procedere, ſi ex hoc ipſo quod principia conſiderarentur, concluſiones etiam conſiderarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione una, quæ eſt ſua eſſentia, ut ſupra (cap. IV.) probatum eſt. Non eſt igitur ſua cognitio ratiocinativa.

3. Præterea. Omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia, & aliquid de actu, nam conclusiones in principiis ſunt in potentia. In divino autem intellectu potentia non habet locum, ut ſupra (cap. XVI.) oſtenſum eſt. Non eſt igitur ejus intellectus diſcurſivus.

4. Amplius. In omni ſcientia diſcurſiva oportet aliquid eſſe cauſatum, nam principia ſunt quodammodo cauſa efficiens conclusionis: unde & demonſtratio dicitur ſyllogiſmus faciens ſcire. In divina autem ſcientia nihil cauſatum poteſt eſſe, cum ipſa Dei ſcientia ſit ipſe Deus, ut ex ſuperioribus (cap. XLV.) patet. Dei igitur ſcientia non poteſt eſſe diſcurſiva.

5. Adhuc. Ea quæ naturaliter cognoſcuntur, abſque ratiocinatione nobis ſunt nota, ſicut de primis principiis patet. Sed in Deo non poteſt eſſe cognitio nisi naturalis, immo nisi eſſentialis: ſua enim ſcientia eſt ſua eſſentia, ut ſupra (cap. XLV.) oſtenſum eſt. Dei igitur cognitio non eſt ratiocinativa.

6. Præterea. Omnem motum neceſſe eſt reduci in primum movens, quod eſt movens tantum, & non motum. Illud igitur a quo eſt prima origo motus, oportet omnino eſſe movens, & non motum. Hoc autem eſt intellectus divinus, ut ſupra (cap. XXXI.) oſtenſum eſt. Oportet igitur intellectum divinum omnino eſſe moventem, non motum. Ratiocinatio au-

Digitized by Google

autem est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud. Non est igitur divinus intellectus ratiocinativus.

7. Item. Quod est supremum in nobis, est inferius eo quod est in Deo: nam inferius non attingit superius nisi in suo summo. Supremum autem in nostra cognitione non est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum.

8. Amplius. A Deo omnis defectus removendus est, eo quod ipse est simpliciter perfectus, ut supra (cap. XXVIII.) ostensum est. Sed ex imperfectione intellectualis naturæ provenit ratiocinativa cognitio: nam quod per aliud cognoscitur, minus est notum eo, quod per se cognoscitur: nec ad id quod per aliud est notum, natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum: in cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud; quod autem intellectualiter cognoscitur, per se est notum, & ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit absque exteriori medio: unde manifestum est quod defectus quidam intellectus est ratiocinatio. Divina igitur scientia non est ratiocinativa.

9. Adhuc. Absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente: non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum, cujus similitudo in visu est. Divina autem essentia est omnium similitudo, ut supra (cap. LIV.) probatum est. Non igitur procedit ad aliquid cognoscendum per rationis discursum.

Patet etiam solutio eorum qui discursum in divinam scientiam inducere videntur; tum ex hoc quod per essentiam suam alia novit, quod quidem ostensum est non fieri discursive, cum ejus essentia se habeat ad alia non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas: tum ex hoc quod inconveniens forte aliquibus videretur, si Deus syllogizare non posset: habet enim syllogizandi scientiam tamquam judicans, & non syllogizando discurrens.

Huic autem veritati rationibus probatæ etiam sacra Scriptura testimonium perhibet: dicitur enim Hebr. IV. 13. *Omnia nuda & aperta sunt oculis ejus*. Quæ enim ratiocinando scimus, non sunt secundum se nobis nuda & aperta; sed ratione aperiuntur, & nudantur.

CAPUT LVIII.

Quod Deus non intelligit componendo, & dividendo.

I. Part. quæst. XIV. *art.* 14.

PER eadem etiam ostendi potest quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis, & dividentis.

1. Cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam. Essentiam autem suam non cognoscit componendo, & dividendo: cognoscit enim se ipsum sicut est; in ipso autem nulla est compositio. Non igitur intelligit per modum intellectus componentis, & dividentis.

2. Adhuc. Ea quæ intellectu dividuntur, & componuntur, nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim, & divisione opus non esset, si in hoc ipso quod de aliqua re apprehenditur quid est, haberetur quid ei inesset, vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis, & dividentis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque: cujus contrarium supra

Digitized by Google

pra (cap. lviii.) oſtenſum eſt.

3. Amplius. In Deo non poteſt eſse prius et poſterius. Compoſitio autem, et diviſio poſterior eſt conſideratione ejus quod quid eſt, quæ eſt ejus principium. In operatione igitur divini intellectus, compoſitio, et diviſio eſſe non poteſt.

4. Item proprium objectum intellectus eſt quod quid eſt: unde circa hoc non decipitur intellectus niſi per accidens. Circa compoſitionem autem, et diviſionem decipitur; ſicut et ſenſus, qui eſt propriorum, eſt ſemper verus, in aliis autem fallitur: in intellectu autem divino non eſt aliquid per accidens, ſed ſolum quod per ſe eſt. In divino igitur intellectu non eſt compoſitio, et diviſio, ſed ſolum ſimplex rei acceptio.

5. Amplius. Propoſitionis per intellectum componentem et dividentem formatæ compoſitio in ipſo intellectu exiſtit, non in re quæ extra animam eſt. Si igitur intellectus divinus de rebus judicat per modum intellectus, ipſe eſt compoſitus; quod eſt impoſſibile, ut ex ſupradictis (cap. xviii.) patet.

6. Item. Intellectus componens, & dividens diverſis compoſitionibus diverſa dijudicat: compoſitio enim intellectus compoſitionis terminos non excedit: unde compoſitione qua intellectus dijudicat hominem eſſe animal, non dijudicat triangulum eſſe figuram. Compoſitio autem, vel diviſio, operatio quædam eſt intellectus. Si igitur Deus conſiderat res componendo, & dividendo, ſequetur quod ſuum intelligere non ſit unum tantum, ſed multiplex; & ſic etiam ſua eſſentia non erit una tantum, cum ſua operatio intellectualis ſit ſua eſſentia, ut ſupra (cap. xlv.) oſtenſum eſt.

Non autem propter hoc oportet nos dicere, quod enunciabilia ignorat: nam eſſentia ſua, cum ſit una & ſimplex, exemplar eſt omnium multiplicium, & compoſitorum; & ſic per ipſam Deus omnium multitudinem, & compoſitionem tam naturæ, quam rationis cognoſcit.

His autem ſacræ Scripturæ auctoritas conſonat: dicitur enim Iſajæ lv. 8. *Non enim cogitationes meæ cogitationes veſtræ*: & tamen in Pſal. xciii. 11. dicitur: *Dominus ſcit cogitationes hominum*: quas conſtat per compoſitionem, & diviſionem intellectus procedere. Dionyſius etiam dicit vii. cap. de div. Nomin. *Igitur divina ſapientia ſe ipſam cognoſcens, cognoſcit omnia, & materialia immaterialiter, & indiviſibiliter diviſibilia, & multa unitive.*

CAPUT LIX.

Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium.

I. Part. quæſt. xxxvi. *art.* 5. *ad* 1.

EX hoc autem apparet quod licet divini intellectus cognitio non ſe habeat ad modum intellectus componentis, & dividentis, non tamen excluditur ab eo veritas, quæ ſecundum Philoſophum (VI. Metaph. text. comm. viii.) ſolum circa compoſitionem, & diviſionem intellectus eſt.

1. Cum enim veritas intellectus ſit adæquatio intellectus & rei, ſecundum quod intellectus dicit eſſe quod eſt, vel non eſſe quod non eſt; ad id in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit: non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipſum intelligere rei adæquetur, cum res interdum ſit materialis, intelligere vero

Digitized by Google

immateriale ; ſed illud quod intellectus intelligendo dicit, & cognoſcit, oportet eſſe rei æquatum, ſcilicet ut ita in re ſit ſicut intellectus dicit. Deus autem ſua ſimplici intelligentia (in qua non eſt compoſitio, & diviſio) cognoſcit non ſolum rerum quidditates; ſed etiam enuntiationes, ut oſtenſum eſt (cap. lv. & præc.) & ſic illud quod intellectus divinus intelligendo dicit, eſt compoſitio, & diviſio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione ſuæ ſimplicitatis.

2. Amplius. Cum aliquod incomplexum vel dicitur, vel intelligitur; ipſum quidem incomplexum, quantum eſt de ſe, non eſt rei æquatum, nec rei inæquale; cum æqualitas, & inæqualitas ſecundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum eſt de ſe, non continet aliquam comparationem, vel applicationem ad rem: unde de ſe nec verum, nec falſum dici poteſt, ſed tantum complexum: in quo deſignatur comparatio incomplexi ad rem per notam compoſitionis, aut diviſionis. Intellectus tamen incomplexus intelligendo quod quid eſt, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut hujus rei quidditatem: unde licet ipſum incomplexum, & etiam diffinitio non ſit ſecundum ſe verum, vel falſum, tamen intellectus apprehendens quod quid eſt, dicitur quidem per ſe ſemper eſſe verus, ut patet in III. de Anima (text. comm. xxvi.) etſi per accidens poſſit eſſe falſus, inquantum vel diffinitio includit aliquam complexionem, vel partium diffinitionis ad invicem, vel totius diffinitionis ad diffinitum: unde diffinitio dicetur, ſecundum quod intelligitur ut hujus, vel illius rei diffinitio ſecundum quod ab intellectu accipitur, vel ſimpliciter falſa, ſi partes diffinitionis non cohæreant in invicem, ut ſi dicatur animal inſenſibile; vel falſa ſecundum hanc rem, prout diffinitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur per impoſſibile quod ſic intellectus divinus ſolum incomplexa cognoſceret, adhuc eſſet verus cognoſcendo ſuam quidditatem ut ſuam.

3. Adhuc. Divina ſimplicitas perfectionem non excludit, quia in ſuo eſſe ſimplici habet quicquid perfectionis in aliis rebus per quamdam aggregationem perfectionum, ſeu formarum invenitur, ut ſupra oſtenſum eſt (cap. xxviii.) Intellectus autem noſter apprehendendo (a) incomplexa, nondum pertingit ad ultimam ſui perfectionem, quia adhuc eſt in potentia reſpectu compoſitionis, vel diviſionis, ſicut in naturalibus ſimplicia ſunt in potentia reſpectu mixtorum, & partes reſpectu totius. Deus igitur ſecundum ſuam ſimplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet quam intellectus noſter habet per utramque cognitionem & complexorum, & incomplexorum. Sed veritas conſequitur intellectum noſtrum in ſui perfecta cognitione, quando jam uſque ad compoſitionem pervenit. Ergo & in ipſa Dei simplici intelligentia eſt veritas.

4. Item. Cum Deus omnis boni bonum ſit, utpote omnes bonitates in ſe habens, ut ſupra (cap. xl.) oſtenſum eſt; bonitas intellectus ei deeſſe non poteſt. Sed verum eſt bonum intellectus, ut patet per Philoſophum VI. Ethic (cap. iii.) Ergo veritas in Deo eſt. Et hoc eſt quod

(a) *Al.* incompleta.

Digitized by Google

quod dicitur Rom. III. 4. *Est autem Deus verax.*

CAPUT LX.

Quod Deus est veritas.
I. Part. quæst. XVI. *art.* 1.

EX præmissis autem apparet quod ipse Deus est veritas.

1. Veritas enim quædam perfectio intelligentiæ est, sive intellectualis operationis, ut dictum est (cap. præc.) Intelligere autem Dei est sua substantia: ipsum etiam intelligere, cum sit divinum esse, ut ostensum est (cap. XLV.) non superveniente aliqua perfectione perfectum est, sed est per se ipsum perfectum, sicut & de divino esse supra (cap. XXVIII.) ostensum est. Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.

2. Item. Veritas est quædam bonitas intellectus secundum Philosophum (VI. Ethic. cap. III.) Deus autem est sua bonitas, ut supra (cap. XXXVIII.) ostensum est. Ergo est etiam sua veritas.

3. Præterea. De Deo nihil participative dici potest, cum sit suum esse, quod nihil participat. Sed veritas est in Deo, ut supra (cap. præc.) ostensum est. Si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter, ut supra (cap. XXXVIII.) ostensum est. Deus ergo est sua veritas.

4. Amplius. Licet verum proprie non sit in rebus, sed in mente, secundum Philosophum in VI. Metaph. (text. comm. VIII.) res tamen interdum vera dicitur, secundum quod actum propriæ naturæ consequitur, ut Avicenna dicit in sua Metaphysica (tract. VIII. cap. VI. & I. tract. cap. VI.) quod *veritas rei est proprietas esse uniuscujusque rei, quod stabilitum est ei*, in quantum talis res nata est de se facere veram æstimationem, & inquantum propriam sui rationem, quæ est in mente divina, imitatur. Sed Deus est sua essentia. Ergo sive de veritate intellectus loquamur, sive de veritate rei, Deus est sua veritas.

Hoc autem confirmatur auctoritate Domini, de se dicentis, Joan. XIV. 6. *Ego sum via, veritas, & vita.*

CAPUT LXI.

Quod Deus est purissima veritas.

HOc autem ostenso, manifestum est quod in Deo est pura veritas, cui nulla falsitas, & deceptio admisceri potest.

1. Veritas enim falsitatem non compatitur, sicut nec albedo nigredinem. Deus autem non solum est verus, sed est ipsa veritas. Ergo in eo falsitas esse non potest.

2. Amplius. Intellectus non decipitur in cognoscendo quod quid est, sicut nec sensus in proprio sensibili. Omnis autem cognitio divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est, ut ostensum est (cap. LVIII.) Impossibile est igitur in divina cognitione, errorem, sive deceptionem, aut falsitatem esse.

3. Præterea. Intellectus in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex primis principiis ratiocinando procedit. Intellectus autem divinus non est ratiocinativus, aut discursivus, ut supra (cap. LXVII.) ostensum est. Non igitur potest esse in ipso falsitas, nec deceptio.

4. Item. Quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto ejus proprium objectum est universalius, plura sub se continens: unde id quod visus cognoscit per accidens, hoc sensus

Digitized by Google

communis, aut imaginatio apprehendit sub proprio objecto contentum. Sed vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo. Ergo omnia cognoscibilia comparantur ad ipsum sicut cognoscibilia proprie & per se, & non secundum accidens. In talibus autem virtus cognoscitiva non errat. In nullo igitur cognoscibili possibile est divinum intellectum errare.

5. Amplius. Virtus intellectualis est quædam perfectio intellectus in cognoscendo. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum: verum enim dicere est bonus actus intellectus; virtutis autem est actum bonum reddere. Sed divinus intellectus perfectior est per suam naturam quam intellectus humanus per habitum virtutis, est enim in fine perfectionis. Relinquitur igitur quod in intellectu divino non potest esse falsitas.

6. Adhuc. Scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur: unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiæ humanæ: ex hoc enim verum est quod intellectu dijudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum: unde oportet quod scientia ejus sit mensura rerum, sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque intantum perfectum est, inquantum arti concordat. Talis igitur est comparatio intellectus divini ad res, qualis est rerum ad intellectum humanum. Falsitas autem causata ex inæqualitate intellectus humani et rei, non est in rebus, sed in intellectu. Si igitur non esset omnimoda adæquatio intellectus divini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu divino. Nec tamen in rebus est falsitas: quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. Nulla igitur inæqualitas est inter intellectum divinum et res; nec aliqua falsitas in intellectu divino esse potest.

7. Item. Sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ipsius: naturaliter enim appetimus verum cognoscere, & refutamus falso decipi. Malum autem in Deo esse non potest, ut probatum est (cap. xxxix.) Non potest igitur in eo esse falsitas.

Hinc est quod dicitur Rom. iii. 4. *Est autem Deus verax*. Numeri xxiii. 19. *Non est Deus quasi homo ut mentiatur*. I. Ioan. i. 5. *Deus lux est, & tenebræ in eo non sunt ullæ.*

CAPUT LXII.

Quod divina veritas est prima & summa veritas.

I. Part. quæst. xvi. *art.* 5.

EX his autem quæ ostensa sunt, manifeste habetur quod veritas divina sit prima & summa veritas.

1. Sicut enim est dispositio rerum in esse, ita & in veritate, ut patet per Philosophum in II. Metaph. (text. com. iv.) & hoc ideo quia verum, & ens se invicem consequuntur: est enim verum, cum dicitur esse quod est, & non esse quod non est. Sed divinum esse est primum & perfectissimum. Ergo & sua veritas est prima & summa.

2. Item. Quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit. Sed veritas Deo attribuitur essentialiter, ut ostensum est (cap. lx.) Sua igitur veritas est prima & summa veritas.

3. Præterea. Veritas in nostro intel-

Digitized by Google

tellectu ex hoc est quod adæquatur rei intellectæ. Æqualitatis autem causa est unitas, ut patet in V. Metaph. (text. com. xx.) Cum igitur in intellectu divino sit omnino idem intellectus, & quod intelligitur, sua veritas erit prima & summa veritas.

4. Amplius. Illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis; unde omnes colores mensurantur albo. Sed divina veritas est mensura omnis veritatis: veritas enim nostri intellectus mensuratur a re, quæ est extra animam: ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei: veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, ut infra (II. Lib. cap. XXIV.) probabitur sicut veritas artificiatorum ad artem artificis: tunc enim vera est arca quando consonat arti. Cum ergo Deus sit primus intellectus, & primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cujuslibet, ejus veritate mensuretur, si unumquodque mensuratur primo sui generis, ut Philosophus tradit in X. Metaph. (text. comm. VII.) Divina igitur veritas est prima, summa, & perfectissima veritas.

CAPUT LXIII.

Rationes volentium a Deo subtrahere cognitionem singularium.

SUnt autem quidam qui perfectioni divinæ cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. Ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt.

Prima est ex ipsa singularitatis conditione. Cum enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quamdam assimilationem fiat: unde & in nobis illæ solæ potentiæ singularia apprehendunt quæ materialibus organis utuntur, ut imaginatio, & sensus, & hujusmodi; intellectus autem, quia immaterialis est singularia non cognoscit: Multo igitur minus intellectus divinus singularium est cognoscitivus, qui maxime a materia recedit; et sic nullo modo videtur quod Deus singularia cognoscere possit. (Averroes Lib. de somn. et vig. cap. III.)

Secunda est, quod singularia non semper sunt. Aut igitur semper scientur a Deo, aut quandoque scientur, et quandoque non scientur. Primum esse non potest: quia de eo quod non est, non potest esse scientia, quæ solum verorum est: ea autem quæ non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest, quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut (cap. XLV.) ostensum est. (Aver. Lib. dest. dub. I. et Avi. tractat. VIII. cap. VI. Metaph.)

Tertia est ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quædam contingenter: unde de eis certa cognitio haberi non potest, nisi quando sunt: certa enim cognitio est quæ falli non potest; cognitio autem omnis quæ est de contingenti, falli potest, cum futurum est: potest enim evenire oppositum ejus quod cognitione tenetur: si enim non posset oppositum evenire, jam necessarium esset. Unde de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia; sed conjecturalis æstimatio quædam. Supponere autem oportet omnem cognitionem Dei esse certissimam, et infallibilem, ut supra (cap. LXI.) ostensum est: impossibile est etiam quod Deus aliquid de novo cognoscere incipiat, propter ejus immutabilitatem, ut dictum est (cap. XLV.

Digitized by Google

xlv. in fin. et cap. lv. et lvi.) Ex his igitur videtur sequi quod singularia contingentia non cognoscat. (Aver. Lib. dest. ubi sup.)

Quarta est ex hoc quod quorumdam singularium causa est voluntas. Effectus autem antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci: sic enim solum esse potest antequam in se esse incipiat; motus autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci nisi a volente, in cujus potestate sunt. Impossibile est igitur quod Deus de hujusmodi singularibus, quæ causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habeat.

Quinta est ex singularium infinitate. Infinitum enim, inquantum hujusmodi, est ignotum: nam omne quod cognoscitur, sub cognoscentis comprehensione quodammodo mensuratur; cum mensuratio nihil aliud sit quam quædam certificatio rei mensuratæ: unde omnis ars infinita repudiat. Singularia autem sunt infinita ad minus in potentia. Impossibile igitur videtur quod Deus singularia cognoscat. (Commentator XII. Metaph. com. 11.)

Sexta est ex ipsa vilitate singularium. Cum enim nobilitas scientiæ ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiæ redundare videtur. Divinus autem intellectus nobilissimus est. Non igitur ejus nobilitas patitur quod Deus quædam viliſſima inter singularia cognoscat. (Idem ibid.)

Septima est ex malitia quæ in quibusdam singularibus invenitur. Cum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente; malum autem in Deo esse non possit, ut supra (cap. xxxix.) ostensum est; videtur sequi quod Deus malum, et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia: privatio enim non nisi in potentia esse potest: et ex hoc sequitur quod non habeat Deus de singularibus notitiam, in quibus malum, & privatio invenitur. (Idem III. de anima comm. xxv.)

CAPUT LXIV.

Ordo dicendorum circa divinam cognitionem.

AD hujus autem erroris exclusionem, ut etiam divinæ scientiæ perfectio ostendatur, oportet diligenter veritatem inquirere circa singula prædictorum, ut ea quæ sunt veritati contraria, repellantur. Primo ergo ostendemus, quod divinus intellectus singularia cognoscit. Secundo quod cognoscit ea quæ non sunt in actu. Tertio quod cognoscit contingentia futura infallibili cognitione. Quarto quod cognoscit motus voluntatis. Quinto quod cognoscit infinita. Sexto quod cognoscit quælibet vilia, & minima in entibus. Septimo quod cognoscit mala, & privationes quaslibet, vel defectus.

CAPUT LXV.

Quod Deus singularia cognoscat.
I. Part. quæst. XIV. art. 11.

PRimo igitur ostendamus quod singularium cognitio Deo non potest deesse.

1. Ostensum est enim supra (cap. xlix.) quod Deus cognoscit alia inquantum est causa eis. Effectus autem divini subsistentes sunt res singulares: hoc enim modo Deus causat res, inquantum facit eas esse in actu. Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in VII. Metaph. (text. comm. 11.) Deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari.

2. Item.

Digitized by Google

2. Item. Cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci, sicut cognita anima rationali, & corpore tali, cognoscitur homo. Singularis autem essentia constituitur ex materia designata, & forma individuata, sicut Socratis essentia ex hoc corpore, & hac anima, ut etiam essentia hominis universalis ex anima, & corpore, ut patet in VII. Metaph. (text. comm. XXXIV.) unde sicut hæc cadunt in diffinitione hominis universalis, ita illa caderent in diffinitione Socratis, si posset diffiniri. Cuicumque igitur adest cognitio materiæ, & eorum per quæ materia designatur, & formæ in materia individuatæ, ei non potest deesse cognitio singularis. Sed Dei cognitio usque ad materiam, & accidentia individuantia, & formas pertingit: cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quæ sunt quocumque modo in ejus essentia, in qua quidem virtute sunt sicut in prima origine omnia quæ esse quocumque modo habent, cum sit primum, & universale principium essendi, a quibus materia, & accidens non sunt aliena; cum materia sit ens in potentia, et accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest.

3. Amplius. Natura generis non potest cognosci nisi ejus differentiæ primæ, et passiones propriæ cognoscantur: non enim perfecte sciretur natura numeri, si par, et impar ignorentur. Sed universale, et singulare sunt differentiæ, vel per se passiones entis. Si igitur Deus cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale, et singulare. Sicut autem non perfecte cognosceret universale, si cognosceret intentionem universalitatis, et non cognosceret rem universalem, ut hominem, aut animal; ita non perfecte cognosceret singulare, si cognosceret rationem singularitatis, et non cognosceret hoc vel illud singulare. Oportet igitur quod Deus res singulares cognoscat.

4. Adhuc. Sicut Deus est ipsum suum esse, ita est suum cognoscere, ut ostensum est (cap. XLV.) Sed ex hoc quod est suum esse, oportet quod in ipso inveniantur omnes perfectiones essendi sicut in prima essendi origine, ut supra (cap. XXVIII.) habitum est. Oportet ergo quod in ejus cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio sicut in primo cognitionis fonte. Hoc autem non esset, si ei singularium notitia deesset, cum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. Impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere.

5. Præterea. In omnibus virtutibus ordinatis communiter invenitur quod virtus superior ad plura se extendit, et tamen est unica, virtus vero inferior se extendit ad pauciora, et tamen multiplicatur respectu illorum, sicut patet in imaginatione, et sensu: nam una vis imaginationis se extendit ad omnia quæ quinque vires sensuum cognoscunt, et ad plura. Sed vis cognoscitiva in Deo est superior quam in homine. Quicquid ergo homo diversis viribus cognoscit, intellectu, imaginatione, et sensu; hoc Deus uno suo et simplici intellectu considerat: est igitur singularium cognoscitivus, quæ nos sensu, et imaginatione apprehendimus.

6. Amplius. Divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit, sicut noster, sed magis per suam cognitio-

Digitized by Google

tionem est causa rerum, & mensura ipsarum, ut infra (II. Lib. cap. XXIV.) ostendetur; et sic ejus cognitio quam de rebus aliis habet, est ad modum practicæ cognitionis. Practica autem cognitio non est perfecta, nisi ad singularia perveniatur: nam practica autem cognitionis finis est operatio, quæ in singularibus est. Divina igitur cognitio quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit.

7. Adhuc. Primum mobile movetur a motore movente per intellectum, et appetitum, ut supra ostensum est (cap. XLIV.) Non autem posset aliquis motor per intellectum causare motum, nisi cognosceret mobile inquantum natum est moveri secundum locum, hoc est inquantum est hic et nunc, et per consequens inquantum est singulare. Intellectus igitur qui est motor vel causa primi mobilis, cognoscit primum mobile inquantum est singulare: qui quidem motor vel ponitur Deus, et sic habetur propositum; vel aliquid quod est infra Deum, cujus intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod intellectus noster non potest, multo magis hoc poterit intellectus Dei.

8. Item. Agens honorabilius est patiente, et acto, sicut actus potentia. Forma igitur quæ est inferioris gradus, non potest agendo producere suam similitudinem in gradum altiorem; sed forma superior potest producere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem; sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formæ corruptibiles in istis inferioribus. Virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem: cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis, et cogniti: in hoc tamen differunt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas; in cognitione autem Dei est e converso per actionem formæ intellectus divini in res cognitas. Forma igitur rei sensibilis, cum sit per suam materialitatem individuata, suæ singularitatis similitudinem producere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quæ organis materialibus utuntur. Ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, inquantum omnino a conditionibus materiæ exuitur; et sic similitudo singularitatis formæ sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. Similitudo autem formæ intellectus divini cum pertingat usque ad rerum minima, ad quæ pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formæ sensibilis, et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

9. Præterea. Sequeretur inconveniens, quod Philosopus I. de Anima text. com. LXXX. contra Empedoclem inducit, scilicet Deum esse insipientissimum, si singularia non cognoscit, quæ etiam homines cognoscunt.

Hæc autem probata veritas etiam Scripturæ sacræ auctoritate confirmatur: dicitur enim Hebr. IV. 13. *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus*. Error etiam contrarius excluditur Eccli. XVI. 16. *Non dicas: A Deo abscondar: & ex summo quis mei memorabitur?*

Patet etiam ex dictis, qualiter objectio in contrarium facta non recte concludit. Nam id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiæ, et formæ

Digitized by Google

mæ ſimilitudo, ſicut primum principium productivum utriuſque.

CAPUT LXVI.

Quod Deus cognoſcit ea quæ non ſunt. I. Part. quæſt. XIV. art. 9.

SEcundo oſtendendum eſt quod Deo non deeſt notitia eorum etiam quæ non ſunt.

1. Ut enim ex ſupradictis (cap. lvi.) patet, eadem eſt comparatio ſcientiæ divinæ ad res ſcitas quæ ſcibilium ad ſcientiam noſtram. Eſt autem hæc comparatio ſcibilis ad noſtram ſcientiam, quod ſcibile poteſt eſſe abſque eo quod ejus ſcientia a nobis habeatur (ut ponit exemplum Philoſophus in Prædicamentis (cap. *ad aliquid*) de circuli quadratura) non autem e converſo. Talis ergo erit comparatio divinæ ſcientiæ ad res alias, quod etiam non exiſtentium eſſe poteſt.

2. Item. Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias ſicut cognitio artificis ad artificiata, cum per ſuam ſcientiam ſit cauſa rerum. Artifex autem ſua artis cognitione, etiam ea, quæ nondum ſunt artificiata, cognoſcit: formæ enim artis ex ejus ſcientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum conſtitutionem; unde nihil prohibet in ſcientia artificis eſſe formas quæ nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet, Deum eorum quæ non ſunt, notitiam habere.

3. Præterea. Deus cognoſcit alia a ſe per eſſentiam ſuam, inquantum eſt ſimilitudo eorum quæ ab eo procedunt, ut ex ſupradictis (cap. liv.) patet. Sed cum eſſentia Dei ſit infinitæ perfectionis, ut ſupra (cap. xlii.) oſtenſum eſt, quælibet autem alia res habeat eſſe, & perfectionem terminatam; impoſſibile eſt quod univerſitas rerum aliarum adæquet eſſentiæ divinæ perfectionem. Extendit igitur ſe vis ſuæ repræſentationis ad multo plura quam ad ea quæ ſunt. Si igitur Deus totaliter virtutem, & perfectionem eſſentiæ ſuæ cognoſcit, extendit ſe ejus cognitio non ſolum ad ea quæ ſunt, ſed etiam ad ea quæ non ſunt.

4. Amplius. Intellectus noſter ſecundum illam operationem qua cognoſcit quod quid eſt, notitiam habere poteſt etiam eorum quæ non ſunt actu: poteſt enim equi, vel leonis eſſentiam comprehendere omnibus hujuſmodi animalibus interemptis. Intellectus autem divinus cognoſcit ad modum cognoſcentis quod quid eſt, non ſolum diffinitiones, ſed etiam enuntiabilia, ut ex ſupradictis (cap. lix.) patet. Poteſt igitur etiam eorum quæ non ſunt, notitiam habere.

5. Adhuc. Effectus aliquis in ſua cauſa præcognoſci poteſt, etiam antequam ſit, ſicut cognoſcit Aſtrologus eclypſim futuram ex conſideratione ordinis cæleſtium motuum. Sed cognitio Dei eſt de rebus omnibus per cauſam: ſe enim cognoſcendo, qui eſt omnium cauſa, alia quaſi ſuos effectus cognoſcit, ut ſupra (cap. xlix.) oſtenſum eſt. Nihil igitur prohibet quin etiam quæ nondum ſunt cognoſcat.

6. Amplius. Intelligere Dei ſucceſſionem non habet, ſicut nec ejus eſſe. Eſt igitur totum ſimul ſemper manens, quod de ratione æternitatis eſt: temporis autem duratio ſucceſſione prioris, & poſterioris extenditur. Proportio igitur æternitatis ad totam temporis durationem eſt ſicut proportio indiviſibilis ad continuum, non quidem ejus indiviſibilis quod

Digitized by Google

terminus continui eſt, quod non adeſt cuilibet parti continui (hujus enim ſimilitudinem habet inſtans temporis) ſed ejus indiviſibilis quod extra continuum eſt, cuilibet tamen parti continui, ſive puncto in continuo ſignato coexiſtit : nam cum tempus motum non excedat, æternitas quæ omnino extra motum eſt, nihil temporis eſt. Rurſum, cum æterni eſſe numquam deficiat, cuilibet tempori, vel inſtanti temporis præſentialiter adeſt æternitas : cujus exemplum utcumque in circulo eſt videre : punctum enim inter circumferentias ſignatum, etſi indiviſibile ſit, non tamen cuilibet puncto alii ſecundum ſitum coexiſtit ſimul: ordo enim ſitus continuitatem circumferentiæ facit ; centrum vero quod eſt extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia ſignatum directe oppoſitionem habet. Quicquid igitur in quacumque parte temporis eſt, coexiſtit æterno, quaſi præſens eidem, etſi reſpectu alterius partis temporis ſit præteritum, vel futurum. Æterno autem non poteſt aliquid præſentialiter coexiſtere niſi toti: quia ſucceſſionis durationem non habet. Quicquid igitur per totum decurſum temporis agitur, divinus intellectus in tota ſua æternitate intuetur quaſi præſens : nec tamen quod quadam parte temporis agitur, ſemper fuit exiſtens. Relinquitur igitur quod eorum quæ ſecundum decurſum temporis nondum ſunt, Deus notitiam habet.

Per has igitur rationes apparet quod Deus non entium notitiam habet; non tamen omnia non entia eamdem habent habitudinem ad ejus ſcientiam : ea enim quæ non ſunt, nec erunt, nec fuerunt, a Deo ſciuntur quaſi ejus virtuti poſſibilia. Unde non cognoſcit ea ut exiſtentia aliqualiter in ſe ipſis, ſed exiſtentia ſolum in divina potentia ; quæ quidem a quibuſdam dicuntur a Deo cognoſci ſecundum notitiam ſimplicis intelligentiæ. Ea vero quæ ſunt præſentia, præterita, vel futura nobis, cognoſcit Deus ſecundum quod ſunt in potentia ſua, et in propriis cauſis, et in ſe ipſis: et horum cognitio dicitur notitia viſionis. Non enim Deus rerum quæ apud nos nondum ſunt, videt ſolum eſſe quod habent in ſuis cauſis, ſed etiam illud quod habent in ſe ipſis, inquantum ejus æternitas eſt præſens ſua indiviſibilitate omni tempori ; et tamen omne eſſe cujuſcumque rei Deus cognoſcit per eſſentiam ſuam: nam ſua eſſentia eſt repræſentabilis ſecundum multa quæ non ſunt, nec erunt, nec fuerunt: ipſa etiam eſt ſimilitudo virtutis cujuslibet cauſæ, ſecundum quam præexiſtunt effectus in cauſis : eſſe etiam cujuslibet rei quod habet in ſe ipſa, eſt ab ea exemplariter deductum. Sic igitur non entia cognoſcit Deus, inquantum aliquo modo habent eſſe vel in potentia Dei, vel in cauſis ſuis, vel in ſe ipſis : quod rationi ſcientiæ non obſiſtit.

His autem quæ præmiſſa ſunt, etiam Scripturæ ſacræ auctoritas teſtimonium perhibet : dicitur enim Eccli. XXIII. 29. *Domino enim Deo antequam crearentur, omnia ſunt agnita ; ſicut & poſt perfectum* (a) *cognoſcit omnia*: et Hierem. I. 5. *Priuſquam te formarem in utero, novi te.*

Patet autem ex prædictis quod non cogimur dicere, ſicut quidam dixerunt, Deum univerſaliter ſingularia cognoſcere, quia cognoſcit ea in cauſis uni-

(a) Vulgata *reſpicit*.

Digitized by Google

universalibus tantum ; sicut qui cognosceret eclypsim hanc , non prout hæc , sed prout provenit ex oppositione ; cum ostensum sit (cap. lv.) quod divina cognitio se extendit ad singularia prout sunt in se ipsis.

CAPUT LXVII.

Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura.

EX his autem jam aliqualiter patere potest quod contingentium singularium ab æterno Deus infallibilem scientiam habuit ; nec tamen contingentia esse desistunt.

1. Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat , nisi secundum quod futurum est , non autem secundum quod præsens est : contigens enim cum futurum est , potest non esse ; & sic cognitio æstimantis ipsum futurum esse, falli potest: falletur enim , si non erit quod futurum esse æstimavit : ex quo autem præsens est , pro illo tempore non potest non esse ; potest autem in futurum non esse . Sed hoc non jam pertinet ad contingens prout præsens est, sed prout futurum est: unde nihil certitudini sensus deperit quum quis videt currere hominem , quamvis hoc dictum sit contingens . Omnis igitur cognitio quæ supra contingens fertur prout præsens est , certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab æterno fertur in unumquodque eorum quæ temporis cursu peraguntur , prout præsens est , ut supra (cap. lxvi.) ostensum est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab æterno scientiam infallibilem habere.

2. Item . Contingens a necessario differt, secundum quod unumquodque in sua causa est: contingens enim sic in sua causa est ut non esse ex ea possit , et esse ; necessarium autem ex sua causa non potest non esse: secundum id vero quod utrumque horum in se est , non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum: quia in contingenti secundum id quod in se est, non est esse , et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab æterno cognoscit res non solum secundum esse quod habent in causis suis , sed etiam secundum esse quod habent in se ipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere æternam cognitionem de contingentibus infallibilem.

3. Amplius. Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur . Sed cum Deus cognoscat omnia , ut ex supradictis (cap. l.) patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint , vel non sint.

4. Adhuc. Effectum excedere suæ causæ perfectionem non contingit, interdum tamen ab ea deficit: unde cum in nobis causetur cognitio ex rebus , contingit interdum quod necessaria non per modum necessitatis cognoscimus , sed probabilitatis . Sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis , ita divina cognitio est causa rerum cognitarum . Nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse de quibus Deus necessariam scientiam habet.

5. Præterea . Effectus non potest esse necessarius cujus causa est contingens: contingit enim effectum esse , remota causa . Effectus autem ultimi causa est et proxima , et remota . Si igitur proxima fuerit con-

Digitized by Google

tingens, ejus effectum contingentem oportet esse, etiamsi causa remota necessaria sit; sicut plantæ non necessario fructificant, quamvis motus Solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes. Scientia autem Dei etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota (a) earum. Igitur necessitati scitorum contingentia non repugnant, cum contingat causas intermedias contingentes esse.

6. Item. Scientia Dei vera non esset, et perfecta, si non hoc modo res evenirent ficut Deus eas evenire cognoscit. Deus autem, cum sit cognitor totius esse, cujus est principium, cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas proximas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant. Cognoscit igitur Deus aliqua evenire, et contingenter evenire: sic igitur divinæ scientiæ certitudo, et veritas, rerum contingentiam non tollit.

Patet igitur ex dictis quomodo objectio cognitionum contingentium in Deo repugnans sit repellenda: non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit, cum contingat ex causis necessariis primis effectus ultimos contingenter producere. Res autem a Deo scitæ, non sunt priores ejus scientia, sicut apud nos est; sed sunt ea posteriores: non enim sequitur, si id quod est a Deo scitum variari potest, quod ejus scientia possit falli, vel qualitercumque variari. Secundum consequens igitur decipimur. Sed quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putatur.

Rursus, quum dicitur, Deus scit, vel scivit hoc futurum; medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cujus id quod a Deo scitum dicitur, est futurum; non autem respectu divinæ scientiæ est futurum, quæ in momento æternitatis existens, ad omnia præsentialiter se habet; respectu cujus, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum, quasi non existens, ut locum habeat quæstio, qua quæritur, an possit non esse; sed sic cognitum diceretur a Deo ut jam in sua essentia visum: quo posito non remanet prædictæ quæstioni locus: quia quod jam est, non potest quantum ad illud instans non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur, coexistit æternitati; vel etiam tempus præteritum, quod designatur cum dicitur, Deus scivit. Unde habitudo temporis præteriti, vel præsentis ad futurum, æternitati attribuitur; quod omnino ei non competit: et ex hoc accidit secundum accidens falli.

Præterea, si unumquodque a Deo cognoscitur sicut præsentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit; sicut necessarium est Sortem sedere ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, velut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione, vel necessitate consequentiæ: hæc enim conditionalis est necessaria: Si videtur sedere, sedet: unde etsi conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur: Quod videtur sedere, necesse est sedere: patet eam

(a) Al. ejus.

Digitized by Google

eam de dicto intellectam, & compositam, esse veram; de re vero intellectam, & divisam, esse falsam, & sic in his, & in omnibus similibus, quæ Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem, & divisionem falluntur.

Quod autem Deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate Scripturæ sacræ ostenditur: dicitur enim Sapient. VIII. 8. de divina sapientia: *Signa, & monstra scit antequam fiant, & eventus temporum, & sæculorum*: & Eccli. XXXIX. 24. *Non est quicquam absconditum ab oculis ejus;* (a) *a sæculo, & usque in sæculum respicit*: & Isaiæ XLVIII. 5. *Prædixi tibi ex tunc; antequam venirent, indicavi tibi.*

CAPUT LXVIII.

Quod Deus cognoscit motus voluntatis. I. Part. quæst. LVII. art. 4.

DEinde oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium, & voluntates cordium cognoscat in virtute causæ, quum ipse sit universale essendi principium.

1. Omne enim quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo, inquantum suam essentiam cognoscit, ut supra (cap. XLIX.) ostensum est. Ens autem quoddam in anima est, quoddam in rebus extra animam. Cognoscit igitur Deus omnes hujus entis differentias, & quæ sub eis continentur. Ens autem in anima est quod est in voluntate, vel cogitatione. Relinquitur ergo quod Deus ea quæ sunt in cogitatione, & voluntate, cognoscat.

2. Amplius. Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causæ cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quæ sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus, & voluntatis: nam quum quælibet res operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse, quum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus cogitationes, & affectiones mentis.

3. Item. Sicut esse suum est primum, & per hoc omnis esse causa; ita suum intelligere est primum, & per hoc omnis intellectualis operationis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse, vel intelligendo, cognoscit esse cujuslibet rei; ita cognoscendo suum intelligere, & velle, cognoscit omnem cogitationem, et voluntatem.

4. Adhuc. Deus non solum cognoscit res secundum quod in se ipsis sunt; sed etiam secundum quod sunt in causis suis, ut ex supradictis (cap. LXVI.) patet: cognoscit enim ordinem causæ ad suum effectum. Sed artificialia sunt in artificibus per intellectum, & voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in causis suis per virtutes causarum: sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati; per quam assimilatur suæ arti; et similis ratio est de omnibus quæ a proposito aguntur. Scit igitur Deus et cogitationes, et voluntates.

5. Item. Deus non minus cognoscit substantias intellectuales quam ipse, vel nos substantias sensibiles; cum substantiæ intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu

exi-

(a) Vulgata *a sæculo usque in sæculum.*

Digitized by Google

existentes. Informationes autem, et inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur et a Deo, et a nobis. Quum igitur cogitatio animæ sit per informationem quamdam ipsius, affectio autem quædam sit inclinatio ipsius ad aliquid; nam ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus; relinquitur quod Deus cogitationes, & affectiones cordium cognoscat.

Hoc autem testimonio sacræ Scripturæ confirmatur: dicitur enim in Psalm. VIII. 11. *Scrutans corda, & renes Deus*: & Prover. XV. 11. *Infernus, & perditio coram Deo: quanto magis corda filiorum hominum?* & Joan. II. 25. *Opus ei non erat ut quis testimonium perhiberet de homine, ipse enim sciebat quid esset in homine*. Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus est potestate velle, vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causæ exterius agentis; non autem excludit influentiam superioris causæ, a qua est ei esse, et operari; et sic remanet causalitas in causa prima, quæ Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus se ipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit.

CAPUT LXIX.

Quod Deus cognoscit infinita.

I. Part. quæst. XIV. *art.* 12. *& I. Sent. dist.* XXXIX. *quæst.* II. *art.* 3. *& de verit. quæst.* II. *art.* 9.

POst hoc ostendendum est quod Deus infinita cognoscat.

1. Cognoscendo enim se esse causam rerum, alia a se cognoscit, ut ex superioribus (cap. XLIX.) patet. Ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia: est enim omnium eorum quæ sunt, causa. Est igitur infinitorum cognoscitivus.

2. Item. Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supra dictis (cap. XLVII. & XLIX.) patet. Virtus autem non potest cognosci perfecte, nisi cognoscantur omnia in quæ potest, quum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus, quum sit infinita, ut ostensum est supra (cap. XLIX.) ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor.

3. Amplius. Si Dei cognitio ad omnia se extendit quæ qualitercumque (*a*) modo sunt, ut ostensum est (cap. LXVI.) oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens in potentia. sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut probat Philosophus in III. Physic. (text. com. VIII.) Cognoscit igitur Deus infinita; sicut unitas, quæ est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret, si cognosceret quidquid est in se in potentia: est enim unitas, potentia omnis numerus.

4. Amplius. Deus per essentiam suam sicut quodam medio exemplari alia cognoscit. Sed quum sit perfectionis infinitæ, ut supra (cap. XLIII.) ostensum est; ab ipso exemplari possunt infinita, habentia infinitas perfectiones: quia nec aliquod unum eorum, nec quælibet plura exemplata perfectionem exemplaris adæquare possunt; & sic semper remanet novus modus quo aliquod exemplatum ipsum imitari possit. Nihil igitur prohibet ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

5. Præterea. Esse Dei est suum intelligere. Sicut igitur suum esse est in-

(*a*) *An rediendat* modo? *vel legendum* qualicumque modo?

infinitum, ut oſtenſum eſt (cap. xliii.) ita ſuum intelligere eſt infinitum. Sicut autem ſe habet finitum ad finitum, ita ſe habet infinitum ad infinitum. Si igitur ſecundum intelligere noſtrum, quod finitum eſt, finita capere poſſumus, & Deus ſecundum ſuum intelligere infinitum infinita capere poteſt.

6. Præterea. Intellectus cognoſcens maximum intelligibile, non minus cognoſcit minora, ſed magis, ut patet per Philoſophum in III. de Anima (text. com. vii.) quod ex hoc provenit, quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, ſicut ſenſus, ſed magis perficitur. Sed ſi accipiantur infinita entia, ſive ſint ejuſdem ſpeciei, ut infiniti homines, ſive infinitarum ſpecierum, etiamſi aliqua, vel omnia eſſent infinita ſecundum quantitatem, ſi hoc eſſet poſſibile, univerſum eorum eſſet minoris infinitatis quam Deus: nam quodlibet eorum, et omnia ſimul haberent eſſe receptum, et limitatum ad aliquam ſpeciem, vel genus; et ſic ſecundum aliquid eſſet finitum, unde deficeret ab infinitate Dei, qui eſt infinitus ſimpliciter, ut ſupra (cap. iv.) oſtenſum eſt. Quum igitur Deus perfecte ſe ipſum cognoſcat, nihil prohibet eum etiam illam ſummam infinitorum cognoſcere.

7. Adhuc. Quanto aliquis intellectus eſt efficacior, et limpidior in cognoſcendo, tanto ex uno poteſt plura cognoſcere; ſicut omnis virtus quanto eſt fortior, tanto eſt magis unita. Intellectus autem divinus ſecundum efficaciam, ſive perfectionem eſt infinitus, ut ſupra (cap. xliii.) oſtenſum eſt. Poteſt ergo per unum, quod eſt ſua eſſentia, infinita cognoſcere.

8. Præterea. Intellectus divinus eſt perfectus ſimpliciter, ſicut et ejus eſſentia. Nulla igitur perfectio intelligibilis ei deeſt. Sed id ad quod eſt in potentia intellectus noſter, eſt ejus perfectio intelligibilis; eſt autem in potentia ad omnes ſpecies intelligibiles; ſpecies autem hujuſmodi ſunt infinitæ: nam etiam numerorum ſpecies infinitæ ſunt, et figurarum. Relinquitur igitur quod Deus omnia infinita hujuſmodi cognoſcat.

9. Item. Quum intellectus noſter ſit cognoſcitivus infinitorum in potentia (poteſt enim in infinitum ſpecies numerorum multiplicare) ſi intellectus divinus non cognoſceret infinita etiam actu, ſequeretur quod vel plurium eſſet cognoſcitivus intellectus humanus quam divinus, vel quod intellectus divinus non cognoſceret omnia actu quorum eſt cognoſcitivus in potentia: quorum utrumque eſt impoſſibile, ut ex ſupradictis (cap. liii. et lvi.) patet.

10. Adhuc. Infinitum cognitioni repugnat, inquantum repugnat numerationi: nam partes infiniti numerari ſecundum ſe impoſſibile eſt, quaſi contradictionem implicans. Cognoſcere autem aliquid per numerationem ſuarum partium, eſt intellectus ſucceſſive cognoſcentis partem poſt partem, non autem intellectus ſimul diverſas partes apprehendentis. Quum igitur divinus intellectus abſque ſucceſſione cognoſcat omnia ſimul, non magis impeditur cognoſcere infinita quam finita.

11. Amplius. Omnis quantitas in quadam multiplicatione partium conſiſtit, et propter hoc numerus eſt prima quantitatum. Ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem conſe-

Digitized by Google

sequitur, aliquam differentiam facit. In cognitione autem Dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum, quum non per diversas species, sed per unam speciem, quæ est Dei essentia, cognoscantur: unde et simul multa cognoscuntur a Deo, et ita in Dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit. Ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. Nihil ergo differt ad intellectum divinum infinitorum, et finitorum cognitio; et sic quum cognoscat finita, nihil prohibet etiam eum cognoscere infinita.

Huic autem consonat quod in Psalm. cxlvi. 5. dicitur: *Et sapientiæ ejus non est numerus.*

Patet etiam ex prædictis quare intellectus noster infinitum non cognoscit, sicut intellectus divinus.

Differt autem intellectus noster ab intellectu divino quantum ad quatuor quæ hanc differentiam faciunt.

Primum est quod intellectus noster simpliciter finitus est, divinus autem infinitus.

Secundum est quod quum intellectus noster diversa per diversas species cognoscat, non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus.

Tertium est ex hoc proveniens, quod intellectus noster quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere, et ita infinita cognoscere non posset nisi successive ea numerando: quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur quasi per unam speciem visa.

Quartum est quod intellectus divinus est eorum quæ sunt, et eorum quæ non sunt, ut ostensum est.

Patet etiam quomodo verbum Philosophi (I. Phys. text. com. xxxv.) quo dicit, quod infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum, præsenti sententiæ non obviat: quia quum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur, si per mensurationem suarum partium notum esset: hæc enim est propria cognitio quantitatis. Sic autem Deus non cognoscit: unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum, secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est.

Sciendum est tamen, quod Deus infinita non cognoscit scientia visionis, ut verbis aliorum utamur: quia infinita non sunt actu, nec fuerunt, nec erunt: quum generatio ex neutra parte sit infinita secundum fidem catholicam: scit tamen infinita scientia simplicis intelligentiæ, prout scit etiam quæ non sunt: scit enim Deus infinita quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, quæ tamen sunt in potentia creaturæ: et scit etiam infinita quæ sunt in potentia sua, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt.

Unde quantum ad quæstionem de cognitione singularium pertinet, responderi potest per interemptionem majoris: non enim singularia sunt infinita; si tamen essent, nihilominus Deus ea cognosceret.

CAPUT LXX.

Quod Deus cognoscit vilia.

I. Part. quæst. XXII. *art.* 3. *ad* 3.

HOc autem habito, ostendendum est quod Deus cognoscit vilia, et quod hoc nobilitati scientiæ ejus non repugnat, sed attestatur.

1. Quanto enim aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit, ut etiam in sensibilium actionibus apparet. Vis autem divini intellectus in cognoscen-

Digitized by Google

ſcendo res, ſimilatur virtuti activæ: intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoſcit, ſed magis per hoc quod eis influit. Quum igitur ſit infinitæ virtutis in intelligendo, ut ex ſupradictis (cap. xliii.) patet, oportet quod ejus cognitio uſque ad remotiſſima extendatur. Sed gradus nobilitatis, & vilitatis in omnibus entibus attenditur ſecundum propinquitatem, & diſtantiam a Deo, qui eſt infinitæ nobilitatis. Ergo quantumcunque viliſſima in entibus, Deus propter maximam virtutem ſui intellectus cognoſcit.

2. Præterea. Omne quod in eo quod eſt, vel quale quid eſt, actu eſt, & ſimilitudo primi actus eſt, & ex hoc nobilitatem habet: quia etiam quod potentia eſt, ex ordine ad actum, nobilitatis eſt particeps, ſic enim eſſe dicitur. Relinquitur igitur quod unumquodque in ſe conſideratum nobile eſt; ſed vile dicitur reſpectu nobilioris. A Deo autem diſtant nobiliſſimæ aliarum rerum non minus quam ultimæ rerum creatarum diſtent a ſupremis. Si igitur hæc diſtantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa; & ſic ſequeretur quod nihil Deus cognoſceret aliud a ſe: quod ſupra improbatum eſt. Si igitur aliquid aliud a ſe cognoſceret, quantumcumque nobiliſſimum, pari ratione cognoſceret quodlibet, quantumcumque dicatur viliſſimum.

3. Amplius. Bonum ordinis univerſi nobilius eſt qualibet parte univerſi, quum partes ſingulæ ordinentur ad bonum ordinis, qui eſt in toto ſicut ad finem, ut per Philoſophum patet in XII. Metaphyſ. (text. com. iii.) Si igitur Deus cognoſceret aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognoſceret ordinem univerſi. Hoc autem cognoſci non poteſt, niſi cognoſcantur nobiliora, & viliora, in quorum diſtantiis, & habitudinibus ordo univerſi conſiſtit. Relinquitur igitur quod Deus cognoſcit non ſolum nobilia, ſed etiam quæ vilia reputantur.

4. Adhuc. Vilitas cognitorum in cognoſcentem non redundat per ſe: hoc eſt enim de ratione cognitionis, ut cognoſcens contineat ſpecies cogniti ſecundum modum ſuum: per accidens autem poteſt redundare in cognoſcentem vilitas cognitorum, vel eo quod dum vilia conſiderat, a nobilioribus abſtrahitur cogitandis, vel eo quod ex conſideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur: quod quidem in Deo eſſe non poteſt, ut ex dictis (cap. xxxviii. & xxxix.) patet. Non igitur derogat divinæ nobilitati vilium rerum cognitio, ſed magis pertinet ad divinam perfectionem, ſecundum quod omnia in ſe ipſa habet, ut ſupra (cap. xxxi. & liv.) oſtenſum eſt.

5. Adhuc. Virtus aliqua non judicatur parva quæ in parva poteſt, ſed quæ ad parva determinatur: nam virtus quæ in magna poteſt, etiam in parva poteſt. Cognitio ergo quæ ſimul poteſt in nobilia, & vilia, non eſt judicanda vilis; ſed illa quæ in vilia tantum poteſt, ſicut in nobis accidit: nam alia conſideratione conſideramus divina, & humana, & alia ſcientia eſt utriuſque; unde comparatione nobilioris inferior vilior reputatur. In Deo autem non eſt ſic: nam eadem ſcientia, & conſideratione ſe ipſum, & omnia alia conſiderat. Non igitur ejus ſcientiæ aliqua vilitas adſcribitur, ex hoc quod quæ-

Digitized by Google

cumque vilia cognoscit.

Huic autem consonat quod dicitur Sap. VII. 24. de divina sapientia, quod *attingit ubique propter suam munditiam ..... & ideo* nihil *inquinatum incurrit in illam.*

Patet etiam ex prædictis quod ratio quæ in oppositum obiiciebatur, ostensæ veritati non repugnat. Nobilitas enim scientiæ attenditur secundum ea ad quæ principaliter ordinatur scientia, & non ad omnia quæcumque in scientia cadunt. Sub nobilissima enim scientia apud nos cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima: nam Philosophia prima considerationem suam extendit a primo ente ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. Sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium, quasi cum principali cognito simul nota: divina enim essentia est principale a Deo cognitum, in quo omnia alia cognoscuntur, ut supra (cap. XLIX.) ostensum est.

Patet etiam quod hæc veritas non repugnat dictis Philosophi in XII. Metaph. (text. com. 11.) nam ibi intendit ostendere quod divinus intellectus non cognoscit aliud a se quod sit sui intellectus perfectio, quasi principale cognitum; & secundum hunc modum dicit, quod vilia melius ignorantur quam cognoscantur, quando scilicet est alia cognitio vilium, & nobilium, et vilium consideratio considerationem nobilium impedit.

CAPUT LXXI.

Quod Deus cognoscit mala.

I. Part. quæst. XIV. *art.* 10.

ITEM restat ostendere quod Deus etiam cognoscat mala.

1. Bono enim cognito, malum oppositum cognoscitur. Sed Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur. Cognoscit igitur Deus mala.

2. Præterea. Contrariorum rationes in anima non sunt contraria: alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. Ratio ergo qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo propter suam absolutam perfectionem inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut supra (cap. XI.) ostensum est, relinquitur quod in ipso sit ratio qua malum cognoscitur; et sic est malorum cognoscitivus.

3. Item. Verum est bonum intellectus: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus quod verum cognoscit; verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum: sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. Sed cum divinus intellectus sit perfectus bonitate, non potest illi deesse aliqua intellectualium perfectionum. Adest igitur illi malorum cognitio.

4. Amplius. Deus cognoscit rerum distinctionem, ut supra (cap. L.) ostensum est. Sed in ratione distinctionis est negatio: distincta enim sunt quorum unum non est aliud, unde et prima quæ se ipsis distinguuntur, mutuo negationem includunt, ratione cujus, negativæ propositiones in eis sunt immediatæ, ut Nulla quantitas est substantia. Cognoscit (a) autem Deus negationem; privatio autem quædam negatio est in subjecto determinato, ut in IV. Metaph. (text.

(a) *Al.* enim.

Digitized by Google

(text. com. IV.) oſtenditur. Cognoſcit igitur privationem, et per conſequens malum, quod nihil eſt aliud quam privatio debitæ perfectionis.

5. Præterea. Si Deus cognoſcit omnes ſpecies rerum, ut ſupra (cap. XLIX. et L.) oſtenſum eſt, et probatum, et etiam a quibuſdam Philoſophis conceditur, et probatur; oportet quod cognoſcat contraria, tum quia quorumdam generum ſpecies ſunt contrariæ, tum quia differentiæ generum ſunt contrariæ, ut patet in Metaph. (Lib. X. text. com. XIII.) Sed in contrariis includitur oppoſitio formæ, et privationis, ut ibidem habetur. Ergo oportet quod Deus cognoſcat privationem, et ſic per conſequens malum.

6. Adhuc. Deus non ſolum cognoſcit formam, ſed etiam materiam, ut ſupra (cap. LXV.) oſtenſum eſt. Materia autem cum ſit ens in potentia, cognoſci perfecte non poteſt, niſi cognoſcatur ad quæ ejus potentia ſe extendit, ſicut & in omnibus aliis potentiis accidit: extendit autem ſe potentia materiæ & ad formam, & ad privationem: quod enim eſſe poteſt, poteſt etiam & non eſſe. Ergo Deus cognoſcit privationem, & ſic cognoſcit per conſequens malum.

7. Item. Deus cognoſcit aliquid aliud a ſe. Ergo maxime cognoſcit quod eſt optimum. Hoc autem eſt ordo univerſi, ad quem ſicut ad finem omnia particularia bona ordinantur. In ordine autem univerſi ſunt quædam quæ ſunt ad removendum nocumenta quæ poſſent ex quibuſdam aliis provenire, ut patet in his quæ dantur animalibus ad defenſionem. Ergo hujuſmodi nocumenta Deus cognoſcit. Cognoſcit igitur mala.

8. Præterea. In nobis malorum cognitio numquam vituperatur, ſecundum id quod per ſe ſcientiæ eſt, ideſt ſecundum judicium quod habetur de malis; ſed per accidens ſecundum quod per conſiderationem malorum interdum aliquis ad malum inclinatur. Hoc autem non eſt in Deo, quia immutabilis eſt, ut ſupra (cap. XIII.) oſtenſum eſt. Nihil igitur prohibet quin Deus mala cognoſcat.

Huic autem conſonat quod dicitur Sap. VII. 30. quod Dei *ſapientiam non vincit malitia*: Prov. XV. 11. *Infernus, & perditio coram Domino*: & in Pſal. LXVIII. 6. *Delicta mea a te non ſunt abſcondita*: & Job. XI. 11. dicitur: *Ipſe enim novit hominum vanitatem, & videns iniquitatem, nonne conſiderat?*

Sciendum tamen, quod circa cognitionem mali, & privationis aliter ſe habet intellectus divinus, atque aliter intellectus noſter. Nam quum intellectus noſter ſingulas res per ſingulas ſpecies proprias cognoſcat, & diverſas, id quod eſt in actu, cognoſcit per ſpeciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu: unde & potentiam cognoſcere poteſt, inquantum ad talem ſpeciem quandoque ſe habet in potentia, ut ſicut actum cognoſcit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoſcat. Et quia potentia eſt de ratione privationis (nam privatio eſt negatio, cujus ſubjectum eſt in potentia) ſequitur quod intellectui noſtro competat aliquo modo cognoſcere privationem, inquantum eſt natus eſſe in potentia. Licet etiam dici poſſit, quod ex ipſa cognitione actus ſequitur cognitio potentiæ, & privationis. Intellectus autem divinus, qui nullo modo eſt in potentia, non cognoſcit modo prædicto privationem, nec aliquid

Digitized by Google

quid aliud. Nam si cognosceret aliquid per speciem quæ non est ipse, sequeretur de necessitate quod proportio ejus ad illam speciem esset sicut proportio potentiæ ad actum: unde oportet quod ipse intelligat solum per speciem quæ est sua essentia, & per consequens quod intelligat se tantum sicut primum intellectum; intelligendo tamen se, cognoscit alia, sicut supra (cap. xlvi.) ostensum est, non solum autem actus, sed potentias, & privationes. Et hic est sensus verborum quem Philosophus ponit in III. de Anima (text. com. xxv.) dicens: *Aut quomodo malum cognoscit, aut nigrum? Contraria enim quodammodo cognoscit. Oportet autem potentiam esse cognoscens, & esse in ipso. Si vero alicui non inest contrarium, scilicet in potentia, se ipsum cognoscit, & actu est, & separabile.*

Neque oportet sequi expositionem Averrois, qui vult, quod ex hoc sequatur quod intellectus qui est tantum in actu, nullo modo cognoscat privationem; sed sensus est quod non cognoscat privationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod cognoscit se ipsum, & est semper actu.

Rursus sciendum, quod si Deus hoc modo se ipsum cognosceret, quod cognoscendo se non cognosceret alia entia, quæ sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem, aut malum: quia bono quod est ipse, non est aliqua privatio opposita; quum privatio, & suum oppositum sint nata esse circa idem; & sic ei quod est actus purus, nulla privatio opponitur, et per consequens nec malum. Unde, posito quod Deus se solum cognoscat, cognoscendo bonum quod est ipse, non cognosceret malum; sed quia cognoscendo se, cognoscit etiam entia in quibus natæ sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis.

Sciendum etiam, quod sicut Deus absque discursu intellectus cognoscendo se, cognoscit alia, ut supra ostensum est; ita non oportet quod ejus cognitio sit discursiva, si per bona cognoscit mala: nam bonum est quasi ratio cognitionis mali, cum malum nihil sit aliud quam privatio boni: unde cognoscuntur mala per bona, sicut res per suas diffinitiones, non sicut conclusiones per principia. Nec etiam ad imperfectionem divinæ cognitionis cedit, si mala per privationem bonorum cognoscit: quia malum non dicitur esse, nisi inquantum est privatio boni: unde secundum hunc solum modum est cognoscibile: nam unumquodque quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

CAPUT LXXII.

Quod Deus sit volens.

I. Part. quæst. XIX. *art.* I.

EXpeditis his quæ ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate.

1. Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Cum enim bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, oportet quod bonum intellectum, inquantum hujusmodi, sit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem. Necesse est igitur quod intelligens bonum, inquantum hujusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum: cum enim sit perfecte intelligens, ut ex supradictis (cap. xliv.) patet, intelligit ens simul cum ratione

Digitized by Google

ne boni. Est igitur volens.

2. Adhuc. Cuicumque inest aliqua formarum, habet per illam formam habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura; sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile, et quibusdam dissimile. In intelligente autem, et sentiente est forma rei intellectæ, et sensatæ, cum omnis cognitio fiat per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinem intelligentis, et sentientis ad ea quæ sunt intellecta, et sensata, secundum quod sunt in rerum natura. Non autem hoc est per hoc quod intelligunt, & sentiunt: nam per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem, & sentientem: quia intelligere, & sentire est, secundum quod res sunt in intellectu, & sensu secundum modum utriusque. Habet autem habitudinem sentiens, & intelligens ad rem quæ est extra animam, per voluntatem, & appetitum: unde omnia sentientia, & intelligentia appetunt, & volunt; voluntas tamen proprie in intellectu est. Cum igitur Deus sit intelligens, oportet quod sit volens.

3. Amplius. Illud quod consequitur omne ens, convenit enti, inquantum est ens. Quod autem est hujusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem, & conservationem sui esse; unicuique tamen secundum suum modum. Intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem; aliter tamen quæ habent, et quæ non habent: nam ea quæ non habent, per appetitivam virtutem sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod eis deest; quæ autem habent, quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest: cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse, et sua bonitas.

4. Item. Intelligere quanto perfectius est, tanto delectabilius est intelligenti. Sed Deus intelligit, & suum intelligere est perfectissimum, ut supra (cap. XLIV.) ostensum est. Ergo intelligere est ei delectabilissimum. Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem, sicut delectatio sensibilis, est per concupiscentiæ appetitum. Est igitur in Deo voluntas.

5. Præterea. Forma per intellectum considerata non movet, nec aliquid causat, nisi mediante voluntate, cujus objectum est finis, & bonum, a quo movetur aliquis ad agendum: unde intellectus speculativus non movet, neque imaginatio pura absque æstimatione boni, vel mali. Sed forma intellectus divini est causa motus, & esse in aliis: agit enim res per intellectum, ut infra ostendetur. Oportet igitur quod ipse sit volens.

6. Item. In virtutibus motivis, & habentibus intellectum: primo invenitur voluntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum: intelligimus enim, quia volumus; imaginamur, quia volumus; & sic de aliis: & hoc habet, quia objectum ejus est finis: quamvis intellectus non secundum modum causæ efficientis & moventis, sed secundum modum causæ finalis moveat voluntatem, proponendo sibi suum objectum, quod est finis. Primo ergo moventi convenit maxime habere voluntatem.

7. Præterea. Liberum est quod sui cau-

Digitized by Google

causa est; & sic liberum habet rationem ejus quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: inquantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime competit per se agere.

8. Amplius. Finis, & agens ad finem, semper unius ordinis inveniuntur in rebus: unde & finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente tam in naturalibus, quam in artificialibus: nam forma artis, per quam artifex agit, est species formæ quæ est in materia, quæ est finis artificis; & forma ignis generantis, qua agit, est ejusdem speciei cum forma ignis geniti, quæ est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi ejusdem ordinis nisi ipse; alias essent plura prima, cujus contrarium ostensum est supra (cap. XIII.) Ipse igitur est primum agens propter finem, qui est ipsemet: ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem, & appetitu intellectuali, cum sit intelligens, qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas.

Hanc autem Dei voluntatem sacræ Scripturæ testimonia confitentur: dicitur enim in Psal. CXXXIV. *6. Omnia quæcumque voluit, fecit Dominus*: & Roman. IX. 19. *Voluntati ejus quis resistit?*

CAPUT LXXIII.

Quod voluntas Dei sit ejus essentia.

I. Part. quæst. XIX. *art.* 1. *ad* 3. *& quæst.* XX. *art.* 3. *ad* 2.

EX hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia.

1. Deo enim convenit esse volentem, inquantum est intelligens, ut ostensum est (cap. XLIV. & XLV.) Est autem intelligens per essentiam suam, ut supra probatum est. Ergo volens: est igitur voluntas Dei, ipsa ejus essentia.

2. Adhuc. Sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita & velle est perfectio volentis: utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio. Sed intelligere Dei est ejus esse, ut supra (cap. XXVIII.) probatum est; eo quod cum esse divinum sit secundum se perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit, ut supra ostensum est. Est igitur & divinum velle, esse ipsius: ergo voluntas Dei est ejus essentia.

3. Amplius. Cum omne agens agat inquantum actu est, oportet quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Velle autem est quædam Dei operatio. Oportet igitur quod Deus per suam essentiam sit volens: sua igitur voluntas est sua essentia.

4. Item. Si voluntas esset aliquid additum divinæ substantiæ, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subjecto; sequeretur etiam quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum, & quod esset compositio in Deo: quæ omnia supra (cap. XVI. XVIII. & XXIII.) improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinæ essentiæ.

CA-

Digitized by Google

CAPUT LXXIV.

Quod principale volitum Dei eſt divina eſſentia.

I. Part. quæſt. XIX. *art.* I. *ad* 3. *& de potent. quæſt.* III. *art.* 17. *ad* 14.

EX hoc autem ulterius apparet quod principale divinæ voluntatis volitum eſt ejus eſſentia.

1. Bonum enim intellectum eſt objectum voluntatis, ut ſupra (cap. LXXII.) dictum eſt. Id autem quod a Deo principaliter intelligitur, eſt divina eſſentia, ut probatum eſt (cap. XLVIII.) Divina igitur eſſentia eſt id de quo principaliter eſt divina voluntas.

2. Item. Appetibile comparatur ad appetitum ſicut movens ad motum, ut ſupra (cap. XLIV.) dictum eſt; & ſimiliter ſe habet volitum ad volentem, cum voluntas ſit de genere appetitivarum potentiarum in nobis. Si igitur voluntatis divinæ ſit aliud principale volitum quam Dei eſſentia, ſequetur quod aliquid aliud ſit ſuperius divina voluntate quod ipſam movet: cujus contrarium ex prædictis (cap. XLIV.) patet.

3. Præterea. Principale volitum unicuique volenti eſt cauſa volendi: cum enim dicimus, Volo ambulare, ut ſaner, cauſam nos reddere arbitramur: & ſi quæratur, Quare vis ſanari, procedetur in aſſignatione cauſarum quouſque perveniatur ad finem ultimum, qui eſt principale volitum, quod eſt cauſa volendi per ſe ipſum. Si igitur Deus aliquid aliud velit principaliter quam ſe ipſum, ſequeretur quod aliquid aliud ſit ei cauſa volendi. Sed ſuum velle eſt ſuum eſſe, ut oſtenſum eſt (cap. LXXIII.) Ergo aliquid aliud erit ei causa eſſendi: quod eſt contra rationem primi entis.

4. Adhuc. Unicuique volenti principale volitum eſt ſuus ultimus finis: nam finis eſt per ſe volitus, & per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis eſt ipſe Deus, quia ipſe eſt ſummum bonum, ut oſtenſum eſt (cap. XLI.) Ipſe igitur eſt principale volitum ſuæ voluntatis:

5. Amplius. Unaquæque virtus ad ſuum objectum principale ſecundum æqualitatem proportionatur: nam virtus rei ſecundum objecta menſuratur, ut patet per Philoſophum in I. de cælo & mundo (text. com. CXVI.) Voluntas igitur eſſentiæ ex æquo proportionatur ſuo principali objecto; & ſimiliter intellectus, et etiam ſenſus. Divinæ autem voluntati nihil ex æquo proportionatur niſi ejus eſſentia. Igitur principale objectum divinæ voluntatis eſt divina eſſentia. Cum autem divina eſſentia ſit Dei intelligere, et omnia alia quæ in ipſo eſſe dicuntur; manifeſtum eſt quod eodem modo principaliter vult ſe intelligere, ſe velle, ſe eſſe unum, et quidquid aliud eſt hujuſmodi.

CAPUT LXXV.

Quod Deus volendo ſe, vult etiam alia a ſe. I. Part. quæſt. XIX. *art.* 2.

HInc autem oſtendi poteſt quod Deus volendo ſe, vult etiam alia.

1. Cujus enim eſt velle finem, ejus eſt velle ea quæ ſunt ad finem, ratione finis. Eſt autem Deus ultimus rerum finis, ut ex prædictis (cap. præc.) aliquatenus patet. Ex hoc igitur quod vult ſe eſſe, etiam alia vult quæ in ipſum ſicut in finem ordinantur.

2. Item. Unuſquiſque ejus quod eſt propter ſe ipſum ab ipſo volitum, et amatum, perfectionem deſiderat: quæ enim propter ſe amamus, volumus

Digitized by Google

mus esse optima, et semper meliora, et multiplicari quantum possibile est. Ipse autem Deus suam essentiam propter se ipsam vult, et amat: non autem secundum se augmentabilis, et multiplicabilis est, ut ex supradictis (cap. XLII.) manifestum est; sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quæ a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam, et perfectionem vult, et amat.

3. Amplius. Quicumque amat aliquid secundum se, et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur; ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus suum esse et secundum se, et propter ipsum vult, et amat, ut supra (cap. præc.) ostensum est: omne autem aliud esse est quædam sui esse secundum similitudinem participatio, ut ex prædictis (cap. XXIX.) aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod Deus ex hoc ipso quod vult, et amat se, vult, et amat alia.

4. Adhuc. Deus volendo se, vult omnia quæ in ipso sunt. Omnia autem quodam modo præexistunt in ipso per proprias rationes, ut supra ostensum est (cap. XXVIII. et LIV.) Deus igitur volendo se etiam alia vult.

5. Item. Quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit, et in magis remota, ut supra (cap. LXX.) dictum est. Causalitas autem finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior, et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis, et finis. Igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita, et præcipue a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult.

6. Præterea. Voluntas consequitur intellectum. Sed Deus suo intellectu intelligit se principaliter, et in se intelligit omnia alia. Igitur similiter principaliter vult se, et volendo se, vult omnia alia.

Hoc autem auctoritate sacræ Scripturæ confirmatur: dicitur enim Sap. XI. 25. *Diligis enim omnia quæ sunt, & nihil eorum odisti quæ fecisti.*

CAPUT LXXVI.

Quod Deus uno actu voluntatis se, & omnia alia velit.

I. Part. quæst. XIX. art. 2. ad 4.

HOc autem habito, sequitur quod Deus uno actu voluntatis se, et alia velit.

1. Omnis enim virtus una operatione, vel uno actu fertur in objectum, et in rationem formalem objecti; sicut eadem visione videmus lumen, et colorem, qui fit visibilis actu per lumen. Cum autem aliquid velimus propter finem tantum, id quod propter finem desideratur, accipit rationem voliti ex fine; et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad objectum, ut lumen ad colorem. Cum igitur Deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, ut ostensum est (cap. LXXV.) uno actu voluntatis vult se, & alia.

2. Amplius. Quod perfecte cognoscitur, & desideratur, secundum suam totam virtutem cognoscitur, & desideratur. Finis autem virtus est, non solum secundum quod in se desideratur, sed secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. Qui igitur per-

Digitized by Google

perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. Sed non est ponere aliquem actum Dei volentis, quo velit se, & quo non velit se perfecte, cum in eo nihil sit imperfectum. Quolibet igitur actu quo Deus vult se, vult se, & alia propter se. Alia vero a se non vult, nisi inquantum vult se, ut probatum est (cap. præc.) Relinquitur igitur quod se, & alia non alio & alio actu voluntatis vult, sed uno & eodem.

3. Adhuc. Sicut ex supradictis (cap. LIV.) patet, in actu cognoscitivæ virtutis discursus attenditur secundum quod semotim cognoscimus principia, & ex eis in conclusiones venimus: si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones, ipsa principia cognoscendo, non esset discursus; sicut nec quando aliquid videmus in speculo. Sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita finis ad ea quæ sunt ad finem in operativis, et appetitivis: nam sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit appetitus, et operatio eorum quæ sunt ad finem. Si igitur aliquis semotim velit finem, et ea quæ sunt ad finem, erit quidam discursus in ejus voluntate. Hoc autem in Deo esse est impossibile, cum sit extra omnem motum. Relinquitur igitur quod simul et eodem actu voluntatis Deus vult se, et alia.

4. Item. Cum Deus semper velit se; si alio actu vult se, et alio alia; sequetur quod simul sint in eo duo actus voluntatis: quod est impossibile: nam unius simplicis potentiæ non sunt simul duæ operationes.

5. Præterea. In omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum. Si igitur sit aliqua actio voluntatis ex qua vult alia a se, diversa a voluntate qua vult se, in illa erit aliquid aliud movens divinam voluntatem, qua vult se: quod est impossibile.

6. Amplius. Velle Dei est suum esse, ut probatum est (cap. LXXIII.) Sed in Deo non est nisi unum esse. Ergo non est ibi nisi unum velle.

7. Item. Velle competit Deo, secundum quod est intelligens. Sicut igitur uno actu intelligit se, & alia, inquantum essentia sua est exemplar omnium; ita uno actu vult se, & alia, inquantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis.

CAPUT LXXVII.

Quod volitorum multitudo non repugnat simplicitati divinæ substantiæ.

I. Part. quæst. XIX. *art.* 2. *ad* 4.

EX hoc autem sequitur quod volitorum multitudo non repugnat unitati, & simplicitati divinæ substantiæ.

1. Nam actus secundum objecta distinguuntur. Si igitur volita plura quæ Deus vult, inducerent in ipso aliquam multitudinem, sequeretur quod non esset in eo una tantum operatio voluntatis: quod est contra præostensa (cap. præced.)

2. Item. Ostensum est quod Deus alia vult, inquantum vult bonitatem suam. Hoc ergo modo comparantur aliqua ad voluntatem Dei quo comprehenduntur a bonitate ejus. Sed omnia in bonitate ejus unum sunt: sunt enim aliqua in ipso secundum modum ejus, scilicet materialia immaterialiter, & multa unite, ut ex supradictis (cap. LV. & LVIII.) patet. Relinquitur igitur quod multitudo volitorum non multiplicat divinam substantiam.

3. Præterea. Divinus intellectus,

Digitized by Google

& voluntas ſunt æqualis ſimplicitatis, quia utrumque divina eſt ſubſtantia, ut probatum eſt (cap. xlv. & lxxii.) Multitudo autem intellectorum non inducit multitudinem in eſſentia divina, neque compoſitionem in intellectu ejus. Ergo neque multitudo volitorum inducit aut diverſitatem in eſſentia divina, aut compoſitionem in voluntate.

4. Amplius. Hoc inter cognitionem & appetitum intereſt quod cognitio fit, ſecundum quod cognitum eſt aliquo modo in cognoſcente; appetitus autem non, ſed e contra ſecundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem, inquantum appetens quærit in quo quieſcat: & propter hoc bonum, & malum, quæ reſpiciunt appetitum, ſunt in rebus; verum autem, & falſum quæ reſpiciunt cognitionem, ſunt in mente, ut Philoſophus dicit in VI. Metaph. (text. comm. viii.) Quod autem aliquid ad multa ſe habeat, non repugnat ſimplicitati ejus; cum & unitas ſit multorum numerorum principium. Multitudo igitur volitorum a Deo, non repugnat ejus ſimplicitati.

CAPUT LXXVIII.

Quod divina voluntas ad ſingularia bona ſe extendit.

EX quo etiam apparet quod non oportet nos dicere, ad conſervandam ſimplicitatem divinam, quod velit alia bona in quadam univerſitate, inquantum vult ſe eſſe principium bonorum quæ poſſunt ab ipſo fluere, non autem velit ea in particulari.

1. Nam velle eſt ſecundum comparationem volentis ad rem volitam. Non autem prohibet divina ſimplicitas quin poſſit comparari etiam ad multa particularia: dicitur enim Deus optimum, vel primum etiam reſpectu ſingularium. Ergo ſua ſimplicitas non prohibet quin in ſpeciali, vel particulari alia a ſe velit.

2. Item. Voluntas Dei ad alia comparatur inquantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quæ eſt ratio volendi Deo. Sed non ſolum univerſitas bonorum, ſed & ſingulum eorum a bonitate divina bonitatem ſortitur, ſicut & eſſe. Voluntas igitur Dei ad ſingula bonorum ſe extendit.

3. Amplius. Secundum Philoſophum in XII. Metaph. (text. comm. iii.) duplex bonum ordinis invenitur in univerſo: unum quidem, ſecundum quod totum univerſum ordinatur ad id quod eſt extra univerſum, ſicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud, ſecundum quod partes univerſi ordinantur ad invicem, ſicut & partes exercitus ad invicem. Secundus autem ordo eſt propter primum: Deus autem ex hoc quod vult ſe ut finis eſt, vult alia quæ ordinantur in ipſum ut in finem, ſicut probatum eſt (cap. lxxv.) Vult igitur bonum ordinis totius, & univerſi in ipſum, & bonum ordinis univerſi ſecundum partes ſuas ad invicem. Bonum autem ordinis conſiſtit ex ſingulis bonis. Vult igitur etiam ſingula bona.

4. Præterea. Si Deus non vult ſingula bona ex quibus conſtat univerſum, ſequitur quod in univerſo ſit a caſu ordinis bonum: non enim eſt poſſibile quod aliqua pars univerſi omnia particularia bona componat in ordinem univerſi, ſed ſola univerſalis cauſa totius univerſi, quæ Deus eſt, qui per ſuam voluntatem agit, ut infra (Lib. II. cap. xxiii.) oſtendetur. Quod autem ordo univerſi ſit caſualis, eſt impoſſibile, quia ſequeretur quod multo magis alia poſterio-

Digitized by Google

riora essent a casu. Relinquitur igitur quod Deus etiam singula bonorum vult.

5. Adhuc. Bonum intellectum, inquantum hujusmodi, est volitum. Sed Deus intelligit etiam particularia bona, ut supra (cap. lxv.) probatum est. Vult igitur etiam particularia bona.

Hoc autem auctoritate Scripturæ confirmatur, quæ Genes. 1. ad singula complacentiam divinæ voluntatis ostendit, dicens: *Vidit Deus lucem quod esset bona*: similiter de aliis operibus, & postea de omnibus simul: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.*

CAPUT LXXIX.

Quod Deus velit etiam quæ nondum sunt. De ver. quæst. XXIII. art. 3. ad 9.

SI autem velle est per comparationem volentis ad volitum: forte alicui potest videri quod Deus non velit nisi ea quæ sunt: nam relativa oportet simul esse, ut uno interempto, interimatur alterum, ut Philosophus docet. Si igitur velle est per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quæ sunt.

2. Amplius. Voluntas dicitur ad volita, sicut creatura, & Creator. Non autem potest dici Deus esse Creator, vel Dominus, vel Pater, nisi eorum quæ sunt. Ergo non potest dici velle nisi ea quæ sunt. Ex hoc autem posset ulterius concludi, si divinum velle est invariabile, sicut & suum esse, et non vult nisi ea quæ actu sunt, quod nihil velit quod non semper sit.

Dicunt autem ad hoc quidam, quod ea quæ non sunt in se ipsis, sunt in Deo, et in ejus intellectu: unde nihil prohibet, ea quæ non sunt in se ipsis, Deum velle secundum quod in eo sunt.

Hoc autem non videtur sufficienter dictum: nam ideo secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quod voluntas sua refertur ad volitum. Si igitur divina voluntas non refertur ad volitum, quod non est nisi secundum quod est in ipso, vel in ejus intellectu; sequeretur quod Deus non velit illud aliter, nisi quia vult illud esse in se, vel in ejus intellectu. Hoc autem non intendunt loquentes; sed quod Deus, hujusmodi quæ nondum sunt, velit etiam esse in se ipsis.

3. Rursus. Si voluntas comparatur ad rem volitam per suum objectum, quod est bonum intellectum; intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura; voluntas comparabitur ad volitum non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in se ipso. Dicamus igitur, quod cum bonum apprehensum moveat voluntatem; oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis, sicut et motus aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis, quod est causa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehensum, est consequens ad apprehensionem ipsam: per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum quod apprehendit ipsum: non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in se ipso, sed secundum quod est in propria natura; quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis, quod est eam esse in intellectu; sed eam esse, vel fuisse, vel futuram esse in propria natura. Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam, non prout est in cognoscente, sed prout est se-

Digitized by Google

cundum propriam naturam, quam apprehendit apprehendens. Voluntatis igitur divinæ relatio est ad rem non existentem, secundum quod est in propria natura, secundum aliquod tempus; et non solum secundum quod est in Deo cognoscente: vult enim Deus rem quæ non est nunc, esse secundum aliquod tempus; et non solum vult, secundum quod ipse eam intelligit.

Nec est simile de relatione volentis ad volitum, et creantis ad creatum, et facientis ad factum, aut domini ad subjectam creaturam: nam velle est actio in volente manens, unde non contingit intelligi aliquid extra existens actu; sed facere, et creare, et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cujus existentia hujusmodi actio non potest intelligi.

CAPUT LXXX.

Quod Deus de necessitate vult suum esse, & suam bonitatem.

I. Part. quæst. XIX. *art.* 3.

EX his autem quæ supra (cap. LXXIV.) ostensa sunt, sequitur quod Deus de necessitate velit suum esse, et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

1. Ostensum est enim supra, quod Deus vult suum esse, et suam bonitatem ut principale objectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito suum esse, et suam bonitatem vult; sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu: esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, cum suum velle sit suum esse. Necesse igitur est quod velit suum esse, et suam bonitatem.

2. Item. Quilibet volens, de necessitate vult suum ultimum finem; sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut ultimum finem, ut ex prædictis (cap. LXXV.) patet. Necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse.

3. Amplius. In appetitivis, et in operativis, finis hoc modo se habet, sicut principium indemonstrabile in speculativis: sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis, et appetitivis ratio omnium agendorum, et appetendorum ex fine sumitur. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. Ergo voluntas necessario inhæret fini ultimo, ut non possit contrarium velle, et sic si divinæ voluntati non est alius finis quam ipse, de necessitate vult se esse.

4. Adhuc. Omnia, inquantum sunt, assimilantur Deo, qui est primo et maxime ens. Omnia autem, inquantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. Multo igitur magis Deus suum esse diligit naturaliter. Natura autem ejus est per se necesse esse, ut supra (cap. XIII.) probatum est. Deus igitur ex necessitate vult se esse.

5. Præterea. Omnis perfectio, et bonitas quæ in creaturis est, Deo convenit essentialiter, ut supra (cap. XXVIII.) probatum est. Diligere autem Deum, est summa perfectio rationalis creaturæ, cum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est: ergo ex necessitate diligit se, et sic vult se esse.

CA-

Digitized by Google

CAPUT LXXXI.

Quod Deus non de neceſſitate vult alia a ſe. I. Part. quæſt. XIX. art. 3.

SI autem divina voluntas eſt divinæ bonitatis, & divini eſſe ex neceſſitate, poſſet alicui videri quod etiam aliorum ex neceſſitate eſſet; cum omnia alia velit volendo ſuam bonitatem, ut ſupra (cap. LXXV.) probatum eſt. Sed tamen recte conſiderantibus apparet quod non eſt aliorum ex neceſſitate.

1. Eſt enim aliorum ut ordinatorum ad finem ſuæ bonitatis. Voluntas autem non ex neceſſitate fertur in ea quæ ſunt ad finem, ſi finis ſine his eſſe poſſit: non enim habet neceſſe medicus ex ſuppoſitione voluntatis quam habet de ſanando, illa medicamenta adhibere infirmo ſine quibus poteſt nihilominus infirmum ſanare. Cum igitur divina bonitas ſine aliis eſſe poſſit, quinimmo nec per alia ei aliquid accreſcat; nulla ineſt ei neceſſitas, ut alia velit, ex hoc quod vult ſuam bonitatem.

2. Adhuc. Cum bonum intellectum ſit proprium objectum voluntatis, cujuslibet per intellectum concepti poteſt eſſe voluntas, ubi ſalvatur ratio boni: unde quamvis eſſe cujuſlibet, inquantum hujuſmodi, bonum ſit, non eſſe autem malum; ipſum tamen non eſſe alicujus poteſt cadere ſub voluntate, ratione alicujus boni adjuncti, quod ſalvatur, licet non ex neceſſitate: eſt enim bonum aliquid eſſe, etiam alio non exiſtente. Solum igitur illud bonum voluntas ſecundum ſui rationem non poteſt velle non eſſe, quo non exiſtente, tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum eſt præter Deum. Poteſt igitur voluntas ſecundum ſui rationem velle non eſſe quamcumque rem præter Deum. Sed in Deo eſt voluntas ſecundum totam ſuam facultatem: omnia enim in ipſo ſunt univerſaliter perfecta. Poteſt igitur Deus velle non eſſe quamcumque rem aliam præter ſe: non igitur de neceſſitate vult eſſe alia a ſe.

3. Amplius. Deus volendo bonitatem ſuam, vult etiam alia a ſe, prout bonitatem ejus participant. Cum autem divina bonitas ſit infinita, et infinitis modis participabilis, etiam aliis modis quam ab his creaturis quæ nunc ſunt, participetur; ſi ex hoc quod vult bonitatem ſuam, vellet de neceſſitate ea quæ ipſam participant, ſequeretur quod vellet eſſe infinitas creaturas, infinitis modis participantes ſuam bonitatem; quod patet eſſe falſum: quia ſi vellet, eſſent, cum ſua voluntas ſit principium eſſendi rebus, ut infra (Lib. II. cap. XXIII.) oſtendetur. Non igitur ex neceſſitate vult etiam ea quæ nunc ſunt.

4. Item. Sapientis voluntas, ex hoc quod eſt de cauſa, eſt de effectu qui ex cauſa de neceſſitate ſequitur: ſtultum enim eſſet velle Solem exiſtere ſuper terram, & non eſſe diei claritatem; ſed effectum qui non ex neceſſitate ſequitur ex cauſa, non eſt neceſſe aliquem velle ex hoc quod vult cauſam. A Deo autem procedunt alia non ex neceſſitate, ut infra (cap. XXII.) oſtendetur. Non igitur neceſſe eſt quod Deus alia velit ex hoc quod vult ſe.

5. Amplius. Res procedunt a Deo ſicut artificiata ab artifice, ut infra (cap. XXIV.) oſtendetur. Sed artifex quamvis velit ſe habere artem, non tamen ex neceſſitate vult artificiata producere. Ergo nec Deus ex neceſſitate vult alia a ſe eſſe.

Eſt ergo conſiderandum, quare Deus alia

Digitized by Google

alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit; cum tamen ex hoc quod intelligit, & vult se, intelligat, & velit alia. Hujus autem ratio est. Quod enim intelligens intelligat aliquid, ex hoc est quod intellectus se habet quodam modo: ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, est ejus similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet: volumus enim aliquid, vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possint, ex necessitate requirit divina perfectio; non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse quæ in ipsam ordinentur ut in finem: & ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle. Unde nec omnia vult quæ ad bonitatem ipsius ordinem habere possent; omnia autem scit quæ ad essentiam ejus, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

CAPUT LXXXII.

Rationes contra præmissa, & earum solutiones.

VIdentur tamen sequi inconvenientia, si Deus ea quæ vult, non ex necessitate velit.

1. Si enim Dei voluntas respectu aliquorum volitorum non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere. Omnis autem virtus quæ est ad utrumlibet, est quodammodo in potentia: nam ad utrumlibet species est possibilis contingentis: erit enim Dei voluntas in potentia. Non igitur erit Dei substantia, in qua nulla est potentia, ut supra (cap. XVI.) ostensum est.

2. Adhuc. Si ens in potentia, inquantum hujusmodi, natum est moveri, quia quod potest esse, potest non esse; sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem.

3. Præterea. Si naturale est Deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est. Innaturale autem nihil in eo esse potest: non enim in ipso potest esse aliquid per accidens, neque violentum, ut supra (cap. XIX. & XXIII.) ostensum est.

4. Item. Si quod est ad utrumlibet indifferenter se habens, non magis in unum quam in aliud tendit, nisi ab alio determinetur, oportet quod Deus vel nihil eorum velit ad quæ ad utrumlibet se habet; cujus contrarium supra (cap. præc.) ostensum est; vel quod ab alio determinetur ad unum; & sic erit aliquid eo prius, quod ipsum determinet ad unum. Horum autem nullum necesse est sequi. Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo ex parte sui; alio modo ex parte ejus ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur: unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, & ostenditur esse potentialitas in ipsa; sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem ejus ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen (a) utrumque esse potest; sicut aliquis qui diversis instrumentis uti potest æqualiter ad idem opus perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, inquan-

(a) *An* utrumque uti potest?

quantum utrumlibet oppositorum excedit, & ob hoc determinatur ad neutrum, sed ad utrumlibet se habet. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se: nam finis ejus a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate ponere.

Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum præaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque, & postmodum volens actu; sed semper est volens actu, quicquid vult, non solum circa se, sed etiam circa causata. Sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quæ est proprium objectum divinæ voluntatis, per modum quo non necessaria, sed possibilia enuntiabilia dicimus, cum non est necessarius ordo prædicati ad subjectum; unde cum dicitur, Deus vult hoc causatum: manifestum est esse enuntiabile non necessarium sed possibile, illo modo quo dicitur aliquid possibile non secundum aliquam potentiam, sed quod non necesse est esse, nec impossibile est esse, ut Philosophus tradit in V. Metaph. (text. comm. XVII.) sicut triangulum habere duo latera æqualia, est enuntiabile possibile, non tamen secundum aliquam potentiam; cum in mathematicis non sit potentia, neque motus. Excluso igitur necessitatis prædictæ immutabilitatem divinæ voluntatis non tollit: quod etiam Scriptura sacra profitetur I. Regum XV. 29. *Triumphator in Israel non parcet, & pœnitudine non flectetur.*

Quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere, quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium objectum determinet; intellectus autem divinus non sit extraneus ab ejus voluntate, cum utrumque sit sua essentia; si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinæ per aliquid extraneum facta: intellectus enim divinus non solum apprehendit divinum esse, quod est bonitas ejus, sed etiam alia bona, ut supra (cap. XLIX. ostensum est: quæ quidem apprehendit ut similitudines quasdam divinæ bonitatis, & essentiæ, non ut ejus principia; & sic voluntas divina in illa tendit ut suæ bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria. Sic autem & in nostra voluntate accidit, quod cum ad aliquid inclinatur quasi necessarium simpliciter, ut ad finem, quadam necessitate movetur in illud; eum autem tendit in aliquid solum propter convenientiam quamdam, non necessario in illud tendit. Unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessario.

Nec etiam oportet propter præmissa innaturale aliquid in Deo ponere. Voluntas namque sua uno & eodem actu vult se, & alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria, et naturalis; habitudo autem eius ad alia est secundum convenientiam quamdam, non quidem necessaria, et naturalis, neque violenta, aut innaturalis, sed voluntaria: quod autem est voluntarium, neque naturale, neque violen-

Digitized by Google

lentum, neque neceſſe eſt eſſe.

CAPUT LXXXIII.

Quod Deus vult aliquid aliud a ſe, neceſſitate ſuppoſitionis.

EX his autem haberi poteſt quod licet Deus circa cauſata nihil neceſſario velit abſolute, vult tamen aliquid neceſſario ex conditione, vel ſuppoſitione.

1. Oſtenſum eſt enim (cap. præc.) divinam voluntatem immutabilem eſſe. In quolibet autem immutabili, ſi ſemel eſt aliquid, non poteſt poſtmodum non ineſſe: hoc enim moveri dicimus quod aliter ſe habet nunc, et prius. Si igitur divina voluntas eſt immutabilis, poſito quod aliquid velit, neceſſe eſt ex ſuppoſitione eum hoc velle.

2. Item. Omne æternum eſt neceſſarium. Deum autem velle aliquid cauſatum eſſe, eſt æternum: ſicut enim eſſe ſuum, ita et velle æternitate menſuratur. Eſt ergo neceſſarium. Sed non abſolute conſideratum: quia voluntas Dei non habet neceſſariam habitudinem ad hoc volitum. Eſt ergo neceſſarium ex ſuppoſitione.

3. Præterea. Quicquid Deus potuit, poteſt: virtus enim ejus non minuitur, ſicut nec ejus eſſentia. Sed non poteſt nunc non velle quod proponitur voluiſſe, quia non poteſt mutari ſua voluntas. Ergo numquam potuit non velle quicquid voluit: igitur eſt neceſſarium ex ſuppoſitione eum voluiſſe quicquid voluit, ſicut et velle; neutrum autem neceſſarium abſolute, ſed poſſibile modo prædicto.

4. Amplius. Quicumque vult aliquid, neceſſario vult ea quæ neceſſario requiruntur ad illud, niſi ſit ex parte ejus defectus vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione ejus quod eſt ad finem, interdum abducitur per aliquam paſſionem: quæ de Deo dici non poſſunt. Si igitur Deus volendo ſe, vult aliquid aliud a ſe, neceſſarium eſt eum velle omne illud quod ad volitum ab eo de neceſſitate requiritur: ſicut neceſſarium eſt Deum velle animam rationalem eſſe, ſuppoſito quod velit hominem eſſe.

CAPUT LXXXIV.

Quod voluntas Dei non eſt impoſſibilium ſecundum ſe.

EX hoc igitur apparet quod voluntas Dei non poteſt eſſe eorum quæ ſecundum ſe ſunt impoſſibilia.

1. Hujuſmodi enim ſunt quæ in ſe ipſis repugnantiam habent, ut hominem eſſe aſinum, in quo includitur rationale eſſe irrationale. Quod autem repugnat alicui, excludit aliquid eorum quæ ad ipſum requiruntur: ſicut eſſe aſinum, excludit hominis rationem. Si igitur neceſſario vult ea quæ requiruntur ad hoc quod ſupponitur velle, impoſſibile eſt eum velle ea quæ eis repugnant; et ſic impoſſibile eſt eum velle ea quæ ſunt impoſſibilia ſimpliciter.

2. Item. Sicut ſupra (cap. lxxv.) oſtenſum eſt. Deus volendo ſuum eſſe, quod eſt ſua bonitas, vult omnia alia inquantum habeant ejus ſimilitudinem. Secundum hoc autem aliquid repugnat rationi entis, inquantum non poteſt in eo ſervari hujuſmodi ſimilitudo primi eſſe, ſcilicet divini, quod eſt fons eſſendi. Non poteſt igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis inquantum hujuſmodi. Sicut autem rationi hominis, inquantum eſt homo, repugnat eſſe irrationale, ita rationi entis, inquantum hujuſmodi, repugnat quod aliquid ſit simul ens, et non ens. Non poteſt igitur Deus velle aliquid quod

Digitized by Google

quod repugnat rationi entis inquantum hujuſmodi. Sicut autem rationi hominis, inquantum eſt homo, repugnat eſſe irrationale; ita rationi entis, inquantum hujuſmodi, repugnat quod aliquid ſit ſimul ens, & non ens. Non poteſt igitur Deus velle quod affirmatio, & negatio ſint ſimul veræ. Hoc autem includitur in omni per ſe impoſſibili, quod ad ſe ipſum repugnantiam habet, inquantum contradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non poteſt per ſe eſſe impoſſibilium.

3. Amplius. Voluntas non eſt niſi alicujus boni intellecti. Illud igitur quod non cadit in intellectu, non poteſt cadere in voluntate. Sed ea quæ ſunt ſecundum ſe impoſſibilia, non cadunt in intellectu, quum ſibi ipſis repugnent; niſi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem; quod de Deo dici non poteſt. In divinam ergo voluntatem non poſſunt cadere quæ ſecundum ſe ſunt impoſſibilia.

4. Adhuc. Secundum quod unumquodque ſe habet ad eſſe, ita ſe habet ad bonitatem. Sed impoſſibilia ſunt quæ non poſſunt eſſe. Ergo non poſſunt eſſe bona: ergo nec volita a Deo, qui non vult niſi ea quæ ſunt, vel poſſunt eſſe bona.

CAPUT LXXXV.

Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus.

I. Part. quæſt. XIX. *art.* 8.

EX prædictis autem haberi poteſt quod divina voluntas contingentiam non tollit, nec neceſſitatem abſolutam rebus imponit.

1. Vult enim Deus omnia quæ requiruntur ad rem quam vult, ut dictum eſt (cap. LXXXIII.) Sed aliquibus rebus ſecundum modum ſuæ naturæ competit quod ſint contingentes, non neceſſariæ. Igitur vult aliquas res eſſe contingentes. Efficacia autem divinæ voluntatis exigit ut non ſolum ſit quod Deus vult, ſed etiam ut hoc modo ſit ſicut Deus vult eſſe illud: nam & in agentibus naturalibus, quum virtus agens eſt fortis, aſſimilat ſibi ſuum effectum non ſolum quantum ad ſpeciem, ſed etiam quantum ad accidentia, quæ ſunt quidam modi ipſius rei. Igitur efficacia divinæ voluntatis contingentiam non tollit.

2. Amplius. Principalius vult Deus bonum univerſitatis ſuorum effectuum, quam aliquod bonum particulare, quanto in illo completior invenitur ſuæ bonitatis ſimilitudo. Completio autem univerſi exigit ut ſint aliqua contingentia; alias non omnes gradus entium in univerſo continerentur. Vult igitur Deus aliqua eſſe contingentia.

3. Adhuc. Univerſi bonum in quodam ordine conſideratur, ut patet X. Metaphyſ. (tex. com. XXV.) Requirit autem ordo univerſi aliquas cauſas eſſe variabiles, quum corpora ſint de perfectione univerſi, quæ non movent niſi mota. A cauſa autem variabili effectus contingentes ſequuntur: non enim poteſt eſſe effectus firmioris eſſe quam ſua cauſa: unde videmus, quamvis cauſa remota ſit neceſſaria, ſi tamen cauſa proxima ſit contingens, effectum contingentem eſſe; ſicut patet in his quæ circa inferiora corpora accidunt: quæ quidem contingentia ſunt propter cauſarum proximarum contingentiam, quamvis cauſæ remotæ, quæ ſunt motus cæleſtes, ſint ex neceſſitate. Vult igitur Deus aliqua contingenter evenire.

Digitized by Google

4. Præterea. Neceſſitas ex ſuppoſitione in cauſa non poteſt concludere neceſſitatem abſolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura non neceſſitate abſoluta, ſed ſolum neceſſitate quæ eſt ex ſuppoſitione, ut ſupra (cap. lxxxiii.) oſtenſum eſt. Ex voluntate igitur divina non poteſt concludi in rebus creatis neceſſitas abſoluta (a). Hæc autem excludit contingentiam: nam etiam contingentia ad utrumlibet reduntur ex ſuppoſitione neceſſaria; ſicut Sortem moveri, ſi currit, eſt neceſſarium. Divina ergo voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam: non igitur ſequitur: ſi Deus vult aliquid; quod illud de neceſſitate eveniat; ſed quod hæc conditionalis ſit vera, & neceſſaria: Si Deus aliquid vult; illud erit: conſequens tamen non oportet eſſe neceſſarium.

CAPUT LXXXVI.

Quod divinæ voluntatis poteſt ratio aſſignari.

I. Part. quæſt. XIX. *art.* 5.

COlligere autem ex prædictis poſſumus quod divinæ voluntatis ratio aſſignari poteſt.

1. Finis enim eſt ratio volendi ea quæ ſunt ad finem. Deus autem vult bonitatem ſuam tamquam finem, omnia autem alia vult tamquam ea quæ ſunt ad finem. Sua igitur bonitas eſt ratio quare vult alia, quæ ſunt diverſa ab ipſo.

2. Rurſus. Bonum particulare ordinatur ad bonum totius ſicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua ſub divina voluntate, ſecundum quod ſe habent in ordine boni. Relinquitur igitur quod bonum univerſi ſit ratio quare Deus vult unumquodque bonum particulare in univerſo.

3. Item. Sicut ſupra (cap. lxxxiii.) oſtenſum eſt, ſuppoſito quod Deus aliquid velit, ſequitur ex neceſſitate quod velit ea quæ ad illud requiruntur. Quod autem aliis neceſſitatem imponit, eſt ratio quare illud ſit. Ratio igitur quare Deus vult ea quæ requiruntur ad unumquodque, eſt ut ſit illud ad quod requiritur.

Sic igitur procedere poſſumus in aſſignando divinæ voluntatis rationem. Deus vult hominem habere rationem ad hoc ut homo ſit; vult autem hominem eſſe ad hoc quod completio univerſi ſit; vult autem bonum univerſi eſſe, ad hoc quod habeat bonitatem ipſius.

Non tamen prædicta triplex ratio ſecundum eamdem habitudinem procedit. Nam bonitas divina neque dependet a perfectione univerſi, neque ex ea aliquid ſibi accreſcit. Perfectio autem univerſi licet ex aliquibus particularibus bonis ex neceſſitate dependeat, quæ ſunt eſſentiales partes univerſi; ex quibuſdam tamen non dependet ex neceſſitate, ſed tamen ex eis aliqua bonitas, vel decor accreſcit univerſo, ſicut ex his quæ ſunt ſolum ad monimentum, vel decorem aliarum partium univerſi. Particulare autem bonum dependet ex neceſſitate ex his quæ abſolute ad ipſum requiruntur; licet & hæc etiam habeant quædam quæ ſunt propter melius ipſius. Aliquando igitur ratio divinæ voluntatis continet ſolum decentiam, aliquando utilitatem, aliquando autem neceſſitatem quæ eſt ex ſuppoſitione; neceſſitatem autem abſolutam ſolum quum vult ſe ipſum.

CA.

(a) *Lucarinus legendum putat*: Hæc autem ſola excludit &c. *Vide Diſſertationem præviam.*

Digitized by Google

CAPUT LXXXVII.

Quod divinæ voluntatis nihil poteſt eſſe cauſa.

I. Part. quæſt. XIX. *art.* 5. *& de verit. q.* I. *art.* 2.

QUamvis autem aliqua ratio divinæ voluntatis aſſignari poſſit, non tamen ſequitur quod voluntatis ejus ſit aliqua cauſa.

1. Voluntati enim cauſa volendi eſt finis. Finis autem divinæ voluntatis eſt ſua bonitas. Ipſa igitur eſt Deo cauſa volendi, quæ eſt etiam ipſum ſuum velle; aliorum autem a Deo volitorum nullum eſt Deo cauſa volendi, ſed unum eorum eſt alteri cauſa, ut ordinem habeat ad divinam voluntatem; et sic intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle. Patet autem quod non oportet diſcurſum aliquem ponere in Dei voluntate. Nam ubi eſt unus actus, non conſideratur diſcurſus, ut ſupra (cap. LVII.) circa intellectum oſtenſum eſt. Deus autem uno actu vult ſuam bonitatem, et omnia alia; cum ſua actio ſit ſua eſſentia.

Per prædicta autem excluditur error quorumdam dicentim, omnia procedere a Deo ſecundum simplicem voluntatem; ut de nullo oporteat rationem reddere, niſi quia Deus vult: quod etiam divinæ Scripturæ contrariatur, quæ Deum perhibet ſecundum ordinem ſapientiæ ſuæ omnia feciſſe, ſecundum illud Pſalm. CIII. 24. *Omnia in ſapientia feciſti*: et Eccli. 1. dicitur, quod Deus effudit ſapientiam ſuam ſuper omnia opera ſua.

CAPUT LXXXVIII.

Quod in Deo eſt liberum arbitrium.

I. Part. quæſt. XIX. *art.* 10. *& I. Sent. diſt.* XXV. *& de verit. quæſt.* XXIV. *art.* 3.

EX prædictis autem oſtendi poteſt quod in Deo liberum arbitrium invenitur.

1. Nam liberum arbitrium dicitur reſpectu eorum quæ non neceſſitate quis vult, ſed propria ſponte: unde in nobis liberum arbitrium eſt reſpectu ejus quod volumus, ut currere, vel ambulare. Deus autem alia a ſe non ex neceſſitate vult, ut ſupra (cap. LXXXI.) oſtenſum eſt. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

2. Adhuc. Voluntas divina in his ad quæ non ſecundum naturam ſuam determinatur, inclinatur quodam modo per ſuum intellectum, ut ſupra (cap. LXXXII.) oſtenſum eſt. Sed ex hoc homo dicitur præ ceteris animalibus liberum arbitrium habere, quia ad volendum judicio rationis inclinatur, non impetu naturæ, ſicut bruta. Ergo in Deo eſt liberum arbitrium.

3. Item. Secundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. VII.) voluntas eſt finis; electio autem, eorum quæ ad finem ſunt. Cum igitur Deus ſe ipſum tamquam finem velit, & non ſicut quæ ad finem ſunt, alia vero ſicut quæ ad finem ſunt: ſequitur quod reſpectu ſui habeat voluntatem tantum, reſpectu autem aliorum electionem. Electio autem ſemper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

4. Præterea. Homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur ſuorum actuum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cu-

Digitized by Google

jus actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet.

Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nam liberum est quod sui causa est, ut patet per Philosophum in princ. Metap. Hoc autem nulli magis competit quam primæ causæ, quæ Deus est.

CAPUT LXXXIX.

Quod in Deo non sunt passiones affectuum.

EX præmissis autem sciri potest quod passiones affectuum in Deo non sunt.

1. Secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum secundum sensitivam, ut probatur in VII. Physic. (text. com. LVIII.) Nulla autem talis affectio in Deo esse potest, cum desit sibi sensitiva cognitio, ut per supra dicta (cap. XLIV. & LXV.) est manifestum. Relinquitur igitur quod in Deo non sit affectiva passio.

2. Præterea. Omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit, puta secundum constrictionem, vel dilatationem cordis aut secundum aliquid hujusmodi; quorum nullum in Deo possibile est accidere, eo quod non sit corpus, neque virtus in corpore, ut supra (cap. XX.) ostensum est. Non est igitur in ipso affectiva passio.

3. Item. In omni affectiva passione patiens aliqualiter trahitur extra suam conditionem essentialem, vel connaturalem dispositionem: cujus signum est quod hujusmodi passiones, si intendantur, animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aliqualiter trahi, cum sit omnino immutabilis, ut supra (cap. XIII.) ostensum est. Patet igitur quod hujusmodi passiones in Deo esse non possunt.

4. Amplius. Omnis affectio quæ est secundum passionem, determinate in unum fertur secundum modum, & mensuram passionis: passio enim impetum habet ad aliquid unum, sicut & natura; & propter hoc ratione oportet eam reprimi, & regulari. Divina autem voluntas non determinatur secundum se ad unum in his quæ creata sunt, nisi ex ordine suæ sapientiæ, ut supra (cap. LXXXII.) ostensum est. Non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

5. Adhuc. Omnis passio est alicujus in potentia existentis. Deus autem est omnino liber a potentia, cum sit actus purus. Est igitur agens tantum, et nullo modo aliqua passio in ipso locum habet: sic igitur omnis passio et nomine, et re a Deo removetur.

6. Quædam autem passiones removentur a Deo non solum ratione sui generis, sed etiam ratione suæ speciei, omnis enim passio ex objecto speciem recipit. Cujus igitur objectum omnino Deo est incompetens, talis passio a Deo removetur etiam secundum rationem propriæ speciei. Talis autem est tristitia, et dolor, nam ejus objectum est malum jam inhærens, sicut gaudii objectum est bonum præsens, et habitum. Tristitia igitur, et dolor ex ipsa sui ratione in Deo esse non possunt.

7. Adhuc. Ratio objecti alicujus passionis non solum sumitur ex bono, et malo, sed etiam ex hoc quod aliqualiter quis se habet ad alterum horum: sic enim spes, et gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad objectum qui in ratione pasionis includitur, Deo non compe-

Digitized by Google

petit, nec ipsa passio Deo convenire potest etiam ex ratione propriæ speciei. Spes autem quamvis habeat objectum bonum, non tamen bonum obtentum, sed obtinendum: quod quidem Deo non potest competere ratione suæ perfectionis, quæ tanta est quod ei additio fieri non potest. Spes igitur in Deo esse non potest etiam ratione suæ speciei; et similiter neque desiderium alicujus non habiti.

8. Amplius. Sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicujus boni obtinendi a Deo, ita etiam multo amplius excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. Duplici ergo ratione suæ speciei timor a Deo excluditur, et quia non est nisi existentis in potentia, et quia habet objectum malum quod potest inesse.

9. Item. Pœnitentia mutationem affectus importat. Igitur et ratio pœnitentiæ Deo repugnat, non solum quia species tristitiæ est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

10. Præterea. Absque errore cognitivæ virtutis esse non potest, ut illud quod est bonum, apprehendatur ut malum: nec est nisi in particularibus bonis ut alterius malum possit bonum existere alteri, in quibus corruptio unius est generatio alterius: universali autem bono ex nullo bono particulari deperit aliquid, sed per unumquodque repræsentatur. Deus autem est universale bonum, cujus similitudinem participando omnia dicuntur bona. Nullius igitur malum sibi potest esse bonum: nec potest esse etiam, ut id quod est simpliciter bonum, et non est sibi malum, apprehendat ut malum, quia sua scientia est absque errore, ut supra (cap. lxi.) ostensum est. Invidiam igitur in Deo impossibile est esse, etiam secundum suæ speciei rationem: non solum quia invidia species tristitiæ est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tamquam sibi malum.

11. Adhuc. Ejusdem rationis est tristari de bono, et appetere malum: nam primum est ex hoc quod bonum æstimatur malum; secundum vero est ex hoc quod malum æstimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. Ira igitur a Deo longe est secundum rationem suæ speciei, non solum quia effectus tristitiæ est; sed etiam quia est appetitus vindictæ propter tristitiam ex injuria illata conceptam.

Rursus quæcumque aliæ passiones harum specierum sunt, vel ab eis causantur, pari ratione a Deo excluduntur.

CAPUT XC.

Quod in Deo sit delectatio, & gaudium.

SUnt autem quædam passiones quæ licet Deo non conveniant secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suæ speciei important repugnans divinæ perfectioni; de numero autem harum est gaudium, et delectatio.

1. Est enim gaudium præsentis boni. Neque igitur ratione objecti, quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad objectum, quod est actu habitum, gaudium secundum suæ speciei rationem divinæ perfectioni repugnat.

Ex hoc autem manifestum est quod gaudium, vel delectatio proprie in Deo sit: sicut enim bonum, et malum apprehensum sunt objectum appetitus sensibilis, ita et appetitus in-

tel-

Digitized by Google

tellectivi: utriuſque enim eſt proſequi bonum, et fugere malum, vel ſecundum veritatem, vel ſecundum æſtimationem; niſi quod objectum intellectivi appetitus eſt communius quam ſenſitivi: quia intellectivus appetitus reſpicit bonum, vel malum ſimpliciter: appetitus autem ſenſitivus bonum, vel malum ſecundum ſenſum; ſicut etiam et intellectus objectum eſt communius quam ſenſus. Sed operationes appetitus ſpeciem ex objectis ſortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui eſt voluntas, ſimiles operationes ſecundum rationem ſpeciei operationibus appetitus ſenſitivi, in hoc differentes, quod in appetitu ſenſitivo ſunt paſſiones propter communicationem ejus ad organum corporale: in intellectivo autem ſunt operationes ſimplices: ſicut enim per paſſionem timoris, quæ eſt in appetitu ſenſitivo, refugit quis malum futurum, ita ſine paſſione intellectivus appetitus idem operatur. Cum igitur gaudium, & delectatio Deo non repugnent ſecundum ſuam ſpeciem, ſed ſolum inquantum paſſiones ſunt; in voluntate autem ſint ſecundum ſuam ſpeciem, non autem ut paſſiones; relinquitur quod etiam divinæ voluntati non deſint.

2. Item. Gaudium, et delectatio eſt quædam quietatio voluntatis in ſuo volito. Deus autem in ſe ipſo, qui eſt principale ſuum volitum, maxime quietatur, utpote omnem ſufficientiam in ſe habens. Ipſe igitur per ſuam voluntatetem in ſe maxime gaudet et delectatur.

2. Præterea. Delectatio eſt quædam operationis perfectio, ut patet per Philoſophum X. Ethic. (cap. IV.) perficit enim operationem, ſicut pulchritudo juventutem. Sed Deus perfectiſſimam operationem habet in intelligendo, ut patet ex prædictis (cap. LXXII.) Si igitur noſtrum intelligere propter ſuam operationem eſt delectabile, divinum intelligere erit ſibi delectabiliſſimum.

4. Amplius. Unumquodque naturaliter in ſuo ſimili gaudet quaſi in convenienti, niſi per accidens, inquantum eſt impeditivum propriæ utilitatis: ſicut figuli ad invicem corrixantur, pro eo quod unus impedit lucrum alterius. Omne autem bonum eſt divinæ bonitatis ſimilitudo, ut ex ſupradictis (cap. XL.) patet, nec ex aliquo bono ſibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quod Deus de omni bono gaudet: eſt igitur in eo proprie gaudium, & delectatio.

Differunt autem gaudium, & delectatio ratione: nam delectatio provenit ex bono realiter conjuncto: gaudium autem hoc non requirit, ſed ſola quietatio voluntatis ſufficit ad gaudii rationem: unde delectatio eſt ſolum de conjuncto bono, ſi proprie ſumatur, gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quod Deus proprie in ſe ipſo delectatur, gaudet autem in ſe, & in aliis.

CAPUT XCI.

Quod in Deo ſit amor.
I. Part. quæſt. XX. *art.* 1.

SImiliter autem oportet & amorem in Deo eſſe, ſecundum actum voluntatis ejus.

1. Hoc enim eſt proprie de ratione amoris quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum ſuum, & aliorum, ut ex dictis (cap. LXXV.) patet. Secundum hoc igitur Deus & ſe, & alia amat.

2. Adhuc. Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicujus, prout eſt ejus, velit: cujus enim bonum aliquis vult ſolum prout in alterius bonum

Digitized by Google

num cedit, per accidens amatur; ſicut qui vult vinum conſervari, ut illud bibat, aut hominem ut ſibi ſit utilis, aut delectabilis, per accidens amat vinum, aut hominem, per ſe autem ſe ipſum. Sed Deus vult bonum uniuſcujuſque ſecundum quod eſt ejus, vult enim unumquodque eſſe ſecundum quod in ſe bonum eſt, licet etiam unum ordinet in bonum alterius. Deus igitur amat vere & ſe, & alia.

3. Amplius. Quum unumquodque naturaliter velit, & appetat ſuo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit, aut appetat bonum amati, conſequens eſt quod amans, & amatum ſe habeant ſicut ad id quod eſt cum eo aliquo modo unum: ex quo videtur propria ratio amoris conſiſtere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipſo, aliquo modo, propter quod a Dionysio dicitur (cap. IV. de div. Nom.) quod amor eſt unitiva virtus. Quanto ergo id unde amans eſt unum cum amato, eſt majus, tanto eſt amor intenſior: magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut converſationis uſus, aut aliquid hujuſmodi, quam eos quos nobis ſolum unit humanæ naturæ ſocietas. Et rurſus quanto id ex quo eſt unio, eſt magis intimum, vel unitum amanti, tanto amor fit firmior: unde interdum amor qui eſt ex aliqua paſſione fit intenſior amore qui eſt ex naturali origine, vel ex aliquo habitu, ſed facilius tranſit. Id autem unde omnia Deo uniuntur, ſcilicet ejus bonitas, quam omnia imitantur, eſt maximum, & intimum Deo, quum ipſe ſit ſua bonitas. Eſt igitur in Deo amor, non ſolum verus, ſed etiam perfectiſſimus, & firmiſſimus.

4. Item. Amor ex parte objecti non importat aliquid repugnans Deo, quum ſit boni; nec ex modo ſe habendi ad objectum, nam amor eſt alicujus rei non minus quum habetur, ſed magis; quia bonum aliquod fit nobis affinius quum habetur, unde et motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur; quandoque autem contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori: tunc enim minus amatur quando habetur. Non ergo amor repugnat divinæ perfectioni ſecundum rationem ſuæ ſpeciei. Eſt igitur in Deo amor.

5. Præterea. Amoris eſt ad invicem movere, ut Dionyſius dicit: quum enim propter ſimilitudinem, vel convenientiam amantis, et amati, affectus amantis ſit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ſcilicet ut unio quæ jam inchoata eſt in affectu, compleatur in actu: unde et amicorum proprium eſt mutua præſentia, et victu, & allocutionibus gaudere. Deus autem movet omnia alia ad unionem: inquantum enim dat eſſe, et alias perfectiones, unit ea ſibi per modum quo poſsibile eſt. Deus igitur et ſe, et alia amat.

6. Adhuc. Omnis affectionis principium eſt amor: gaudium enim, & deſiderium non eſt niſi amati boni; timor etiam, & triſtitia non eſt niſi de malo, quod contrariatur bono amato: ex his autem omnes aliæ affectiones oriuntur. Sed in Deo eſt gaudium, & delectatio, ut ſupra oſtenſum eſt (cap. XC.) Ergo in Deo eſt amor.

Poſſet

Digitized by Google

Posset autem alicui videri quod Deus non magis hoc quam illud amet. Si enim intentio, & remissio naturæ mutabilis est, proprie Deo competere non potest, a quo omnis mutabilitas procul est.

Rursus. Nullum aliorum quæ de Deo dicuntur per modum operationis, secundum magis & minus de ipso dicitur: neque enim magis aliquid alio cognoscit, neque magis de hoc quam de illo gaudet.

Sciendum itaque, quod cum aliæ operationes animæ sint circa unum solum objectum, solus amor ad duo objecta ferri videtur. Per hoc enim quod intelligimus, vel gaudemus, ad aliquod objectum aliqualiter nos habere oportet; amor vero aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimur cui aliquod bonum volumus secundum modum prædictum: unde & ea quæ concupiscimus, simpliciter quidem, & proprie desiderare dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus, & ex hoc ipsa per accidens, non proprie dicimur amare. Aliæ igitur operationes secundum solum actionis vigorem, secundum magis & minus dicuntur: quod in Deo accidere non potest: nam vigor actionis secundum virtutem qua agitur, mensuratur; omnis autem divina actio unius & ejusdem virtutis est.

Amor autem secundum magis & minus dupliciter potest dici. Uno quidem modo ex bono quod alicui volumus, secundum quod illud magis diligere dicimur cui volumus majus bonum. Alio modo ex vigore actionis, secundum quod dicimur illum magis diligere, cui etsi non majus bonum, æquale tamen bonum ferventius, & efficacius volumus? Primo quidem modo nihil prohibet dici, quod Deus aliquid alio magis diligat, secundum quod ei majus vult bonum; secundo autem modo dici non potest eadem ratione quæ de aliis dicta est.

Patet igitur ex prædictis quod de nostris affectionibus nulla est quæ in Deo possit proprie esse, nisi gaudium, & amor; quamvis etiam hæc in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint.

Quod autem in Deo sit gaudium, vel delectatio, auctoritate sacræ Scripturæ confirmatur: dicitur enim in Psal. xv. 10. *Delectationes in dextera tua usque in finem*: & Proverbior. VIII. 30. *Delectabar per singulos dies, ludens coram eo*: dicit divina sapientia, quæ Deus est, ut ostensum est. Lucæ xv. 10. *Gaudium erit (a) in cælo super uno peccatore pœnitentiam agente*. Philosophus etiam dicit in VII. Ethic. cap. ult. quod Deus semper gaudet una & simplici delectatione. Amorem etiam Dei Scriptura commemorat Deuter. XXXIII. 3. *Dilexit populos*. Hierem. XXXI. 3. *In caritate perpetua dilexi te*. Joannis XVI. 27. *Ipse enim Pater amat vos*. Philosophi etiam quidam posuerunt rerum principium Dei amorem, cui consonat Dionysii verbum IV. cap. de div. Nom. dicentis, quod *divinus amor non permisit ipsum sine germine esse*.

Sciendum tamen, etiam alias perfectiones quæ secundum speciem suam divinæ perfectioni repugnant, in sacra Scriptura de Deo dici, non quidem proprie, ut probatum est, sed metaphorice, propter similitudinem vel effectuum, vel alicujus affectionis

(a) Vulgata: *coram Angelis Dei super uno &c.*

Digitized by Google

nis præcedentis. Dico autem effectuum, quia interdum voluntas ex sapientiæ ordine in illum effectum tendit in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur: judex enim ex justitia punit, sicut & iratus ex ira. Deus enim aliquando dicitur iratus, inquantum ex ordine suæ sapientiæ aliquem vult punire, secundum illud Psal. 11. 13. *Quum exarserit in brevi ira ejus*. Misericors vero dicitur inquantum ex sua benevolentia miserias hominum tollit, sicut & nos propter misericordiæ passionem facimus idem: unde in Psal. CII. 8. *Misericors Dominus, longanimis, & multum misericors*. Pœnitens etiam interdum dicitur, inquantum secundum æternum, & immutabilem providentiæ suæ ordinem facit quæ prius destruxerat, vel destruit quæ prius fecit, sicut & pœnitentia moti facere inveniuntur: unde Geneseos VI. 7. (a) *Pœnitet me fecisse hominem*. Quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur I. Regum XV. 29. *Triumphator in Israel non parcet, neque pœnitudine flectetur*. Dico autem per similitudinem præcedentis affectionis: nam amor, & gaudium, quæ in Deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum. Amor quidem per modum principii moventis, gaudium vero per modum finis: unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur igitur, Deus tristari, inquantum accidunt aliqua contraria his quæ ipse amat, & approbat, sicut & in nobis tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt: & hoc patet Isa. LIX. 15. *Vidit Dominus, & malum apparuit in oculis ejus, quia non est judicium: & vidit Deus quia non est vir, & aporiatus est, quia non est qui accurrat*.

Ex prædictis autem excluditur error quorumdam Judæorum, attribuentium Deo iram, tristitiam, pœnitentiam, & omnes hujusmodi passiones secundum proprietatem: non distinguentes quid in Scripturis sacris proprie, & quid metaphorice dicatur.

CAPUT CXII.

Quomodo in Deo ponantur esse virtutes. Quol. IV. quæst. II. art. I.

CONsequens est autem ex dictis ostendere quomodo virtutes in Deo ponere oportet. Oportet enim, sicut esse ejus est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens, ita & bonitatem ejus omnium bonitates in se quodammodo comprehendere. Virtus autem est bonitas quædam: virtuosus namque secundum eam dicitur bonus, & opus ejus bonum. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere: unde nulla earum secundum habitum in Deo dicitur, sicut in nobis.

1. Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud superadditum ei, sed per essentiam suam, cum sit omnino simplex; nec etiam per aliquid suæ essentiæ additum agit, cum sua actio sit suum esse, ut ostensum est (cap. XLV.) Non est igitur virtus in Deo aliquis habitus, sed sua essentia.

2. Item. Habitus imperfectus actus est, quasi medius inter potentiam & actum: unde & habentes habitum dormientibus comparantur. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus, & scientia, sed sicut considerare, quod est actus ultimus, & perfectus.

3. Ad-

(a) Vulgata vers. 7. *Pœnitet enim me fecisse eos*: & vers. 6. *Pœnituit eum quod hominem fecisset in terra*.

Digitized by Google

3. Adhuc. Habitus, potentiæ alicujus perfectivus est. In Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. In eo igitur habitus esse non potest.

4. Præterea. Habitus de genere accidentis est; quod in Deo omnino non est, ut supra (cap. XXIII.) ostensum est. Igitur nec virtus aliqua in Deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam. Cum autem virtutes humanæ sint quibus humana vita dirigitur; humana autem vita sit duplex, contemplativa, & activa: quæ quidem ad activam vitam pertinent virtutes, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt: vita enim activa hominis in usu corporalium bonorum consistit: unde et virtutes activam vitam dirigunt, quibus his bonis recte utimur. Hujusmodi autem Deo convenire non possunt. Igitur nec hujusmodi virtutes, prout hanc vitam dirigunt.

5. Adhuc. Hujusmodi virtutes mores hominum, secundum politicam conversationem perficiunt: unde illis qui politica conversatione non utuntur, convenire non multum videntur. Multo igitur minus Deo convenire possunt, cujus conversatio, et vita longe est a modo humanæ vitæ. Harum etiam virtutum quæ circa activam vitam sunt, quædam circa passiones nos dirigunt, quas in Deo ponere non possumus: virtutes enim quæ circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur sicut ex propriis objectis: unde et temperantia a fortitudine differt, inquantum hæc circa concupiscibilia est, illa vero circa timores, et audacias. In Deo autem passiones non sunt, ut ostensum est (cap. LXXXIX.) Igitur nec hujusmodi virtutes in Deo esse possunt.

6. Item. Hujusmodi virtutes non in parte intellectiva animæ sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur in VII. Physicor. (text. com. XVIII.) In Deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quod in Deo hujusmodi virtutes esse non possunt etiam secundum proprias rationes. Passionum autem, circa quas virtutes sunt, quædam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum, quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi, et potus, et venerea; circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, et universaliter temperantia, et continentia: unde quia corporales delectationes omnino a Deo remotæ sunt, virtutes prædictæ nec proprie Deo conveniunt, cum circa passiones sint; nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in scripturis, quia nec est accipere similitudinem ipsarum in Deo secundum similitudinem alicujus effectus. Quædam vero, scilicet passiones, sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia hujusmodi: circa quorum species, et audacias, et omnino appetitus, sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, et aliæ hujusmodi virtutes: quæ quidem in Deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt; dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de Deo propter similitudinem effectus, ut est illud I. Regum II. 2. *Non est fortis sicut Deus noster*. Sophon. II. 3. *Quærite justum, quærite mansuetum.*

CA-

Digitized by Google

CAPUT XCIII.

Quod in Deo virtutes sunt quæ sunt circa actiones.

I. Part. quæst. XXI. *art.* 5. *quæst.* LXI. *art.* 5.

SUnt autem virtutes aliquæ vitam activam hominis dirigentes, quæ non circa passiones, sed circa actiones sunt, ut veritas, justitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars.

1. Cum autem virtus ex objecto, vel materia speciem sortiatur; actiones autem quæ sunt harum virtutum materiæ, vel objecta, divinæ perfectioni non repugnent: nec hujusmodi virtutes secundum propriam speciem habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

2. Item. Hujusmodi virtutes perfectiones quædam voluntatis, & intellectus sunt, quæ sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas, & intellectus nulla carens perfectione. Igitur hæc Deo deesse non possunt.

3. Amplius. Eorum omnium quæ a Deo in esse procedunt, ratio propria in divino intellectu est, ut supra (cap. LXVI.) ostensum est. Ratio autem rei fiendæ in mente facientis, ars est: unde Philosophus dicit in VI. Ethic. (cap. V.) quod ars est recta ratio factibilium. Est igitur proprie ars in Deo: & ideo dicitur Sapient. VII. 22. *Omnium enim artifex docuit me sapientiam.*

4. Item. Divina voluntas in his quæ sunt alia ab ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut supra (cap. LXXXII.) ostensum est. Cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum, prudentia est: quia secundum Philosophum in VI. Ethic. (cap. VI.) prudentia est recta ratio agibilium. Est igitur in Deo prudentia: & hoc est quod dicitur Job. XII. 14. *Apud ipsum est prudentia, & fortitudo.*

5. Adhuc. Ostensum est supra (cap. LXXXIII.) quod ex hoc quod Deus vult aliquid, vult illa quæ requiruntur ad ipsum. Quod autem ad perfectionem alicujus requiritur, est debitum unicuique. Est igitur in Deo justitia, cujus est unicuique quod suum est distribuere: unde Psalm. X. 8. *Justus Dominus, & justitias dilexit.*

6. Amplius. Sicut supra (cap. LXXIV. & LXXV.) ostensum est, finis ultimus propter quem vult Deus omnia, nullo modo dependet ab his quæ sunt ad finem, nec quantum ad esse, nec quantum ad perfectionem aliquam: unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc ut sibi exinde aliquid accrescat; sed quia ipsum communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem, & convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per Philosophum in IV. Ethic. (cap. VI.) Deus igitur est maxime liberalis, &, ut Avicena dicit (Lib. II. cap. XXVIII. & XXIX.) ipse solus liberalis proprie dici potest. Nam omne aliud agens, præter ipsum, ex sua actione aliquod bonum appetit, vel acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem ejus liberalitatem Scriptura ostendit, dicens in Psalm. CIII. 28. *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate:* & Jacob. I. 5. *Qui dat omnibus affluenter, & non improperat.*

7. Item. Omnia quæ a Deo esse accipiunt, necesse est ut ejus similitudinem gerant inquantum sunt, & bona sunt, & proprias rationes in divino intellectu habent, ut supra

Digitized by Google

(cap. XIV.) oſtenſum eſt. Hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per Philoſophum in IV. Ethic. patet, ut in ſuis factis, & dictis aliquis ſe talem exhibeat qualis eſt. Eſt igitur in Deo veritatis virtus: unde Rom. III. 4. *Eſt autem Deus verax*: & in Pſal. CXVIII. 151. *Omnes viæ tuæ veritas*.

Si quæ autem virtutes ſunt quæ ad aliquas actiones ordinentur quæ ſunt ſubjectorum ad ſuperiora, talia Deo convenire non poſſunt, ſicut obedientia, latria, vel aliquid hujuſmodi, quod ſuperiori debetur. Si etiam aliquarum ex prædictis virtutibus ſint aliqui imperfecti actus, ſecundum illos Deo attribui prædictæ virtutes non poſſunt, ſicut prudentia quantum ad actum bene conſiliandi Deo non competit: cum enim conſilium ſit quædam inquiſitio, ut dicitur in VI. Ethic. (cap. X.) divina autem cognitio non ſit inquiſitiva, ut ſupra (cap. LVII.) oſtenſum eſt; non poteſt ſibi conſiliari eſſe conveniens: unde Iob. XXVI. 3. *Cui dediſti conſilium? Forſitan ei qui non habet ſapientiam?* & Iſa. XL. 14. *Cum quo iniit conſilium, & inſtruxit eum?* Secundum autem actum illum qui eſt de conſiliatis judicare, et judicata eligere, nihil prohibet prudentiam de Deo dici. Dicitur tamen interdum conſilium de Deo: vel propter ſimilitudinem occultationis, nam conſilia occulte aguntur: unde quod eſt in divina ſapientia occultum, per ſimilitudinem conſilium dicitur, ut patet Iſai. XXV. 1. ſecundum aliam translationem: (a) *Conſilium tuum antiquum verum fiat*: vel inquantum conſulentibus ſatisfacit: eſt enim ſine diſcurſu intelligentis, inſtruere inquirentes. Similiter etiam juſtitia quantum ad commutationis actum Deo competere non poteſt, cum ipſe a nullo aliquid accipiat: unde Roman. XI. 35. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* et Job. XLI. 2. *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei?* Per ſimilitudinem tamen aliqua Deo dare dicimur, inquantum Deus noſtra data acceptat. Non igitur ſibi competit commutativa juſtitia, ſed ſolum diſtributiva: unde Dionyſius dicit VIII. cap. de divin. Nomin. quod *juſtitia laudatur Deus, ſicut omnibus ſecundum dignitatem diſtribuens*: ſecundum illud Matth. XXV. 15. *Dedit... unicuique ſecundum propriam virtutem*.

Scire autem oportet, quod actiones circa quas prædictæ virtutes ſunt, ſecundum ſuas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim de agendis judicare, aut aliquid dare, vel diſtribuere ſolius hominis eſt, ſed cujuslibet intellectum habentis: ſecundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo ſpeciem ſumunt, ſicut curvum in naſo facit ſpeciem ſimi. Virtutes igitur prædictæ, ſecundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur, prout ad res humanas contrahuntur, ab eis ſpeciem ſumentes; ſecundum quem modum Deo convenire non poſſunt. Secundum vero quod actiones prædictæ in ſua communitate accipiuntur, poſſunt etiam divinis rebus aptari. Sicut enim homo rerum humanarum ut pecuniæ, vel honoris, diſtributor eſt; ita et Deus omnium bonitatum univerſi. Sunt igitur prædictæ virtutes in Deo univerſalioris extenſionis quam in homine. Nam ſicut juſtitia hominis ſe ha-

(a) Vulgata: *Cogitationes antiquas fideles, amen.*

Digitized by Google

habet ad civitatem, vel domum, ita juſtitia Dei ſe habet ad totum univerſum. Unde et divinæ virtutes, noſtrarum exemplares dicuntur: nam quæ ſunt contracta, et particulata, ſimilitudines quædam abſolutorum entium ſunt, ſicut lumen candelæ ſe habet ad lumen Solis. Aliæ vero virtutes quæ proprie Deo non conveniunt, non habent exemplar in divina natura, ſed ſolum in divina ſapientia, quæ omnium entium proprias complectitur rationes, ſicut eſt de aliis corporalibus rebus.

CAPUT XCIV.

Quod in Deo ſunt virtutes contemplativæ.

DE contemplativis autem virtutibus dubium eſſe non poteſt quin Deo maxime conveniant.

1. Si enim ſapientia in cognitione altiſſimarum cauſarum conſiſtit, ſecundum Philoſophum in princ. Metaph. ipſe autem Deus præcipue ſe ipſum cognoſcit, nec aliquid cognoſcit, niſi cognoſcendo ſe ipſum, ut probatum eſt (cap. XLVI.) qui eſt omnium cauſa prima; manifeſtum eſt quod ſibi potiſſime ſapientia debet adſcribi: unde Job. IX. 9. *Sapiens corde eſt*: et Eccli. I. 1. *Omnis ſapientia a Domino Deo eſt, & cum illo fuit ſemper*. Philoſophus etiam dicit in princ. Metaphyſ. (cap. II.) quod eſt divina poſſeſſio, non humana.

2. Item. Si ſcientia eſt rei cognitio per propriam cauſam; ipſe autem omnium cauſarum, et effectuum ordinem cognoſcit, et per hoc ſingulorum proprias cauſas novit, ut ſupra oſtenſum eſt (cap. LXV. et LXVII.); manifeſtum eſt quod in ipſo proprie ſcientia eſt; non tamen quæ ſit per ratiocinationem cauſata, ſicut ſcientia noſtra ex demonſtratione cauſatur: unde I. Regum II. 3. *Deus ſcientiarum Dominus eſt.*

3. Adhuc. Si immaterialis cognitio aliquarum rerum abſque diſcurſu intellectus eſt; Deus autem hujuſmodi cognitionem de omnibus habet, ut ſupra (cap. I.) oſtenſum eſt: in ipſo igitur eſt intellectus: unde Job. XII. 13. *Ipſe habet conſilium, & intelligentiam*. Hæ etiam virtutes in Deo exemplares ſunt noſtrarum, ſicut perfectum imperfecti.

CAPUT XCV.

Quod Deus non poteſt velle malum? I. Part. quæſt. XIX. art. 9.

EX his autem quæ dicta ſunt, oſtendi poteſt quod Deus non poteſt velle malum.

1. Virtus enim rei eſt ſecundum quam aliquis bene operatur. Omnis autem operatio Dei eſt operatio virtutis, cum ſua virtus ſit ſua eſſentia, ut ſupra (cap. XCII.) oſtenſum eſt. Non poteſt igitur malum velle.

2. Item. Voluntas numquam ad malum fertur niſi aliquo errore in ratione exiſtente, ad minus in particulari eligibili: cum enim voluntatis objectum ſit bonum apprehenſum, non poteſt voluntas ferri in malum, niſi aliquo modo proponatur ſibi ut bonum; et hoc ſine errore eſſe non poteſt. In divina autem cognitione non poteſt eſſe error, ut ſupra (cap. LXI.) oſtenſum eſt. Non igitur voluntas ejus poteſt ad malum tendere.

3. Amplius. Deus eſt ſummum bonum, ut ſupra (cap. XLI.) probatum eſt. Summum autem bonum non patitur aliquod conſortium mali, ſicut nec ſumme calidum permixtionem frigidi. Divina igitur voluntas non poteſt flecti ad malum.

4. Præterea. Cum bonum habeat rationem finis, malum non poteſt incidere in voluntatem niſi per averſio-

Digitized by Google

sionem à fine: Voluntas autem divina a fine averti non potest; cum nihil possit velle nisi volendo se ipsum, ut supra ostensum est (capit. lxxv.) Non potest igitur velle malum: et sic patet quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono.

Hoc autem est quod dicitur Deut. xxxii. 4. *Deus fidelis, & absque ulla iniquitate*: et Habac. i. 13. *Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, & respicere ad iniquitatem non poteris.*

Per hoc autem confutatur error Judæorum, qui in Thalmut dicunt, Deum quandoque peccare, et a peccato purgari: & Luciferianorum, qui dicunt, Deum in Luciferi dejectione peccasse.

CAPUT XCVI.

Quod Deus nihil odit.

EX hoc autem apparet quod odium alicujus rei Deo convenire non potest.

1. Sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum: nam iis quos amamus, bonum volumus; iis vero quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat.

2. Item. Voluntas Dei in alia a se fertur, ut supra (cap. lxxv.) ostensum est, inquantum volendo, et amando suum esse, et suam bonitatem, vult eam diffundi secundum quod possibile est per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quod Deus in rebus aliis a se vult, ut in eis sit suæ bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum unicuiusque rei ut similitudinem divinam participet: nam quælibet bonitas alia, non est nisi similitudo quædam primæ bonitatis. Igitur Deus unicuique rei vult bonum: nihil igitur odit.

3. Adhuc. A primo ente omnia alia originem essendi assumunt. Si igitur aliquid eorum quæ sunt, odio habet, vult illud non esse, quia hoc est unicuique bonum. Vult igitur actionem suam non esse, qua illud in esse producitur vel mediate, vel immediate: ostensum est enim supra (cap. lxxxiii.) quod si Deus aliquid vult, oportet quod illa velit quæ ad illud requiruntur. Hoc autem est impossibile. Quod quidem patet, si res per voluntatem ipsius in esse procedant: quia tunc oportet actionem qua res producuntur, esse voluntariam. Similiter, si naturaliter sit rerum causa: quia sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur naturam Deus odit.

4. Præterea. Illud quod invenitur in omnibus creaturis activis naturaliter, præcipue in primo agente necesse est inveniri. Omnia autem agentia suo modo suos effectus amant secundum quod hujusmodi, sicut parentes filios, poetæ poemata, artifices sua opera. Multo igitur magis Deus nullam rem odit, cum ipse sit omnium causa.

Hoc autem est quod dicitur Sap. ii. 25. *Diligis enim omnia quæ sunt, & nihil odisti eorum quæ fecisti.* Dicitur autem Deus aliqua odire similitudinarie, et hoc dupliciter. Uno quidem modo ex hoc quod Deus amando res, volens eorum bonum esse, vult contrarium bono, scilicet malum, non esse: unde malorum odium habere dicitur: nam quæ non esse volumus, dicimur odio habere, secundum illud Zachar. viii. 17. *U-*

nu

Digitized by Google

nusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris, & juramentum mendax ne diligatis: omnia enim hæc sunt quæ odi: dicit Dominus. Hæc autem non sunt effectus, ut res subsistentes, quorum proprium est odium, vel amor. Alius autem modus est ex hoc quod Deus vult aliquod majus bonum, quod esse non potest sine privatione minoris boni; et sic dicitur odire cum magis hoc sit amare: sic enim inquantum vult bonum justitiæ, vel ordinis universi (quod esse non potest sine punitione, vel corruptione aliquorum) dicetur illa odire, quorum punitionem vult, vel corruptionem, secundum illud Malach. 1. 3. *Esau odio habui* & illud Psal. v. 7. *Odisti omnes qui operantur iniquitatem: perdes omnes qui loquuntur mendacium: virum sanguinum, & dolosum abominabitur Dominus.*

CAPUT XCVII.

Quod Deus est vivens.

I. Part. quæst. XIX. art. 1.

EX his autem quæ supra ostensa sunt (cap. XLIV. & LXXII.) de necessitate habetur quod Deus est vivens.

1. Ostensum est enim Deum esse intelligentem, & volentem. Intelligere autem, & velle non nisi viventis est. Est ergo Deus vivens.

2. Adhuc. Vivere secundum hoc aliquibus attributum est, quod visa sunt per se, non ab alio moveri; & propter hoc illa quæ videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere, sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternæ, vel stagni stantis, & argentum vivum, quod motum quemdam habere videtur: proprie enim illa sola per se moventur quæ movent se ipsa, composita ex motore, & moto, sicut animata; unde hæc sola proprie vivere dicimus; alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur vel generante, vel removente prohibens, vel impellente. Et quia operationes sensibiles cum motu sunt; ulterius, omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sit cum motu, dicitur vivere: unde intelligere, appetere, & sentire, actiones vitæ sunt. Sed Deus maxime non alio, sed a se ipso operatur, cum sit prima causa agens: Maxime ergo competit ei vivere.

3. Item. Divinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, ut supra (cap. XXVIII.) ostensum est. Vivere autem est quoddam esse perfectum: unde viventia in ordine entium non viventibus præferuntur. Divinum ergo esse est vivere: ipse ergo est vivens.

Hoc autem etiam auctoritate divinæ Scripturæ confirmatur: dicitur enim Deut. XXXII. 40. *Levabo ad cœlum manum meam, & dicam: Vivo ego in æternum*: & in Psal. LXXXIII. 3. *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

CAPUT XCVIII.

Quod Deus sit sua vita.

I. Part. quæst. XIX. art. 3. ad 2.

EX hoc patet ulterius quod Deus sit sua vita.

1. Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione signatum, sicut cursus secundum rem non est aliud quam currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum, ut patet per Philosophum in II. de Anima (text. com. LXXIII.) cum enim ex hoc animal dicatur vivens quod habet animam, secundum quam habet esse, utpote secundum propriam for-

Digitized by Google

formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens. Deus autem est suum esse, ut supra (cap. XXVIII.) probatum est. Est ergo suum vivere, & sua vita.

2. Item. Suum intelligere est quoddam vivere, ut patet per Philosophum in II. de Anima (text. comm. XII.) nam vivere est actus viventis. Deus autem est suum intelligere, ut supra (cap. XLV.) ostensum est. Ergo est suum vivere, & sua vita.

3. Amplius. Si Deus non esset sua vita, cum sit vivens, ut ostensum est (cap. præc.) sequeretur quod esset vivens per participationem vitæ. Omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per se ipsum. Deus ergo reduceretur in aliquod prius, per quod viveret: quod est impossibile, ut ex dictis (cap. XIII.) patet.

4. Adhuc. Si sit vivens Deus, ut ostensum est (cap. præc.) oportet in ipso vitam esse. Si ergo non sit ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse; & sic erit compositus, quod supra (capit. XVIII.) improbatum est. Est igitur Deus sua vita: & hoc est quod dicitur Joan. XIV. *6. Ego sum vita.*

CAPUT XCIX.

Quod vita Dei est sempiterna.

EX hoc autem apparet quod vita ejus sit sempiterna.

1. Nihil enim desinit vivere nisi per separationem vitæ. Nihil autem a se ipso separari potest: omnis enim separatio fit per divisionem alicujus ab alio. Impossibile est ergo quod Deus desinat vivere, cum ipse sit sua vita, ut ostensum est (cap. XCVIII.)

2. Item, Omne illud quod quandoque est, & quandoque non est, est per aliquam causam: nihil enim se ipsum de non esse ad esse adducit, quia quod nondum est, non agit. Divina autem vita non habet aliquam causam, sicut nec divinum esse. Non igitur quandoque est vivens, & quandoque non vivens, sed semper vivit. Est ergo vita ejus sempiterna.

3. Adhuc. In qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem: unde & in motu mobile manet idem subjecto in toto motu, licet non secundum rationem. Ubi igitur actio est ipsum agens, oportet quod nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. Intelligere autem, & vivere Dei est ipse Deus, ut ostensum est (cap. XLV. & XCVIII.) Ergo ejus vita non habet successionem, sed est tota simul: est igitur sempiterna.

4. Amplius. Deus omnino immobilis est, ut supra (cap. XIII.) ostensum est. Quod autem incipit, aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est; nam vita alicujus incipit per generationem desinit autem per corruptionem. Successio autem propter motum aliquem est. Deus ergo neque incepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur: est ergo Deus vita sempiterna.

Hinc est quod dicitur Deuter. XXXII. 40. ex ore Domini: *Vivo ego in æternum*: & 1. Ioan. ult. 20. *Hic est verus Deus, & vita æterna.*

CAPUT C.

Quod Deus est beatus.

RESTAT autem ex præmissis ostendere, Deum esse beatum.

1. Cujuslibet enim intellectualis naturæ proprium bonum est beatitudo. Cum

Cum ergo Deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo. Non autem comparatur ad proprium bonum, sicut quod in bonum nondum habitum tendit: hoc enim est naturæ mobilis, & in potentia existentis: sed sicut quod jam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut & nos; sed ea fruitur: est igitur beatus.

2. Amplius. Illud est maxime desideratum, vel volitum ab intellectuali natura quod est perfectissimum in ipsa: & hoc est ejus beatitudo. Perfectissimum autem in unoquoque est sua perfectissima operatio: nam potentia, & habitus per operationem perficiuntur: unde Philosophus dicit, felicitatem esse perfectam operationem.

Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. Primo ex suo genere, ut scilicet sit manens in ipso operante: dico autem operationem in in ipso manentem, per quam non fit aliud præter ipsam operationem, sicut videre, & audire. Hujusmodi enim perfectiones sunt eorum quorum sunt operationes, & possunt esse ultimæ, quia non ordinantur ad aliquod factum, quod sit finis; operatio vero, vel actio ex qua sequitur aliquid actum præter ipsam, est perfectio operati, non operantis, & comparatur ad ipsum sicut ad finem; & ideo talis operatio intellectualis naturæ non est beatitudo sive felicitas. Secundo, ex principio operationis, ut sit altissimæ potentiæ: unde secundum operationem sensus, non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus, & per habitum perfecti. Tertio ex operationis objecto; & propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile. Quarto ex forma operationis, ut scilicet perfecte, faciliter, & delectabiliter operetur. Talis autem est Dei operatio, cum sit intelligens, & suus intellectus altissima virtutum sit, nec indiget habitu perficiente, quia in se ipso perfectus est, ut supra (cap. XXVIII.) ostensum est: ipse autem se ipsum intelligit, qui est summum intelligibilium, perfecte, absque omni difficultate, & delectabiliter. Est igitur Deus beatus.

3. Adhuc. Per beatitudinem desiderium omne quietatur: quia ea habita, non restat aliud desiderandum, cum sit ultimus finis. Oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est quantum ad omnia quæ desiderare potest: unde Boetius dicit (Lib. III. de cons. prof. II.) quod beatitudo est *status omnium bonorum congregatione perfectus*. Sed talis est divina perfectio, quæ omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra ostensum est (cap. XXVIII. & LIV.) Ipse igitur vere beatus est.

4. Item. Quamdiu alicui deest aliquid quo indigeat, nondum beatus est, quia ejus desiderium nondum est quietatum. Quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens, ille vere beatus est. Ostensum autem est supra (cap. LXXXI.) quod Deus non indiget aliis, cum a nullo exteriori sua perfectio dependeat, nec vult propter se sicut propter finem, quasi eis indigeat; sed solum quia hoc conveniens est suæ bonitati. Est igitur ipse beatus.

5. Præterea. Ostensum est supra (cap. LXXXIV.) quod Deus non potest velle aliquod impossibile. Impossibile est autem ei aliquid advenire quod nondum habeat, cum ipse nul-

Digitized by Google

lo modo sit in potentia, ut ostensum est (cap. XVI.) Igitur non potest velle se habere quod non habet. Quicquid igitur vult, habet ; nec aliquid mali vult, ut supra ostensum est. Est igitur beatus, secundum quod a quibusdam beatus esse perhibetur qui habet quicquid vult, & nihil mali vult.

Ejus autem beatitudinem sacra Scriptura protestatur I. Tim. ult. 15. *Quem ostendet* Deus *suis temporibus, beatus, & solus potens.*

CAPUT CI.

Quod Deus sit sua beatitudo.
I. Part. quæst. LXII. *art.* 2. *ad* 1.

EX his autem apparet quod Deus sit sua beatitudo.

1. Beatitudo enim ejus est intellectualis operatio ipsius, ut ostensum est (cap. C.) Supra autem ostendimus (cap. XLV.) quod ipsum Dei intelligere sit sua substantia. Ipse igitur est sua beatitudo.

2. Item. Beatitudo, cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult. Ostensum est autem supra (cap. LXXIV.) quod Deus principaliter vult suam essentiam. Sua igitur essentia est sua beatitudo.

3. Adhuc. Unusquisque in beatitudinem suam ordinat quicquid vult: ipsa enim est quæ propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. Cum igitur Deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quæ est sua essentia, oportet quod sicut ipse est sua essentia, et sua bonitas, ita sit sua beatitudo.

4. Præterea. Duo summa bona esse est impossibile: si enim aliquid uni deesset quod alterum haberet, neutrum summum bonum esset. Beatitudo etiam bona summum num ostenditur esse ex hoc quod est ultimus finis. Ergo beatitudo, et Deus sunt idem: est igitur Deus sua beatitudo.

CAPUT CII.

Quod divina beatitudo perfectissima est, omnemque aliam beatitudinem excedit.
I. Part. quæst. XXVI. *art.* 4.

ULterius autem ex præmissis considerari potest beatitudinis divinæ excellentia.

1. Quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est: unde etsi aliquis propter aliquam spem beatitudinis obtinendæ beatus dicatur, nullo modo sua beatitudo comparatur ejus beatitudini qui eam jam actu consecutus est. Propinquissimum est autem beatitudini quod est ipsa beatitudo, quod de Deo ostensum est (cap. CI.) Ipse igitur est singulariter perfecte beatus.

2. Item. Cum delectatio ex amore causetur, ut ostensum est (cap. XCI.) ubi est major amor, est major delectatio in consecutione amati. Sed unumquodque, ceteris paribus, plus se amat quam aliquid aliud: cujus signum est quod quanto aliquid alicui est propinquius, magis naturaliter amatur. Plus igitur delectatur Deus in sua beatitudine, quæ est ipsemet, quam alii beati in beatitudine, quæ non est quod ipsi sunt: magis igitur desiderium Dei quiescit, & perfectior est beatitudo.

3. Præterea. Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur ; sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne, quam in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus est ; quod nulli alii competere potest: nihil enim aliud præter ipsum potest esse summum bonum, ut ex prædictis (cap. LXI.) pa-

Digitized by Google

patere poteſt, & ſic oportet ut quicumque alius ab ipſo beatus eſt, participative dicatur beatus. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

4. Amplius. Beatitudo perfecta in operatione intellectus conſiſtit, ut oſtenſum eſt (cap. c.) Nulla autem alia intellectualis operatio operationi ejus comparari poteſt: quod patet non ſolum ex hoc quod eſt ſua operatio ſubſiſtens, ſed quia una operatione Deus ſe ipſum ita perfecte intelligit ſicut eſt, & omnia alia quæ ſunt, & quæ non ſunt, bona, & mala: in aliis autem intelligentibus intelligere ipſum non eſt ſubſiſtens, ſed actus ſubſiſtentis; nec ipſum Deum, qui eſt ſummum intelligibile, aliquis ita perfecte poteſt intelligere ſicut ipſe perfectus eſt; cum nullius eſſe perfectum ſit ſicut eſſe divinum, nec alicujus operatio poſſit eſſe perfectior quam ſua ſubſtantia: nec eſt aliquis alius intellectus qui omnia, etiam quæ Deus facere poteſt, cognoſcat, quia ſic divinam eſſentiam comprehenderet: illa etiam quæ intellectus alius cognoſcit, non omnia una & eadem operatione cognoſcit. Incomparabiliter igitur Deus ſuper omnia beatus eſt.

5. Item. Quanto aliquid magis unitum eſt, tanto bonitas ejus, & virtus perfectior eſt. Operatio autem ſucceſſiva ſecundum diverſas partes temporis dividitur. Nullo igitur modo ejus perfectio poteſt comparari perfectioni operationis quæ eſt abſque ſucceſſione tota ſimul; & præcipue ſi non in momento tranſeat, ſed in æternum maneat. Divinum autem intelligere eſt abſque ſucceſſione, totum ſimul æternaliter exiſtens; noſtrum autem intelligere ſucceſsionem habet, inquantum adjungitur ei per accidens continuum, & tempus. Divina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam, ſicut duratio æternitatis excedit nunc temporis fluens.

6. Adhuc. Fatigatio, & occupationes variæ, quibus neceſſe eſt contemplationem noſtram in hac vita interpolari (in qua conſiſtit præcipue humana felicitas, ſi qua eſt præſentis vitæ) & errores, & dubitationes, et caſus varii quibus ſubjacet præſens vita, oſtendunt omnino incomparabilem eſſe humanam felicitatem, præcipue hujus vitæ, divinæ beatitudini.

7. Amplius. Perfectio divinæ beatitudinis conſiderari poteſt ex hoc quod omnes beatitudines complectitur ſecundum perfectiſſimum modum. De contemplativa quidem felicitate, habet perfectiſſimam ſui et aliorum perpetuam conſiderationem; de activa vero vita, non unius hominis, aut domus, aut civitatis, aut regni, ſed totius univerſi gubernationem. Falſa enim felicitas, et terrena non habet niſi quamdam umbram illius felicitatis perfectiſſimæ. Conſiſtit enim in quinque ſecundum Boetium (Lib. III. de conſol. proſa 11.) ſcilicet in voluptate, divitiis, poteſtate, dignitate, et fama. Habet etiam Deus excellentiſſimam delectationem de ſe, et univerſale gaudium de omnibus bonis abſque contrarii admixtione. Pro divitiis vero habet omnimodam ſufficientiam in ſe ipſo omnium bonorum; ut ſupra (cap. 11.) oſtenſum eſt. Pro poteſtate habet infinitam virtutem. Pro dignitate habet omnium entium primatum, et regimen. Pro fama admirationem omnis intellectus ipſum utcumque cognoſcentis. Ipſi igitur qui ſingulariter beatus eſt, honor ſit, et gloria in ſæcula ſæculorum. Amen.

FINIS LIBRI PRIMI.

Digitized by Google

D. THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA GENTILES LIBER SECUNDUS.

CAPUT I.

Continuatio ſequentium ad præcedentia.

MEditatus ſum in omnibus operibus tuis, & in factis manuum tuarum meditabar. *Pſal.* cxlii. 5.

Rei cujuslibet perfecta cognitio haberi non poteſt, niſi ejus operatio cognoſcatur: ex modo enim operationis & ſpecie, menſura & qualitas virtutis penſatur. Virtus vero naturam rei monſtrat: ſecundum hoc enim unumquodque natum eſt operari, quod actu talem naturam ſortitur. Eſt autem duplex rei operatio, ut Philoſophus tradit in IX. Metaph. (text. com. xvi.) Una quidem quæ in ipſo operante manet, & eſt ipſius operantis perfectio, ut ſentire, intelligere, & velle. Alia vero quæ in exteriorem rem tranſit, quæ eſt perfectio facti, quod per ipſam conſtituitur, ut calefacere, ſecare, & ædificare. Utraque autem dictarum operationum competit Deo: prima quidem in eo quod intelligit, vult, gaudet, & amat; alia vero in eo quod res in eſſe producit, & eas conſervat, & regit. Quia vero prima operatio perfectio operantis eſt, ſecunda vero perfectio facti; agens autem naturaliter prius facto eſt, & cauſa ipſius: oportet quod prima dictarum operationum ſit ratio ſecundæ, & eam præcedat naturaliter, ſicut cauſa effectum. Quod quidem in rebus humanis manifeſte apparet. Conſideratio enim, & voluntas artificis, principium eſt, & ratio ædificationis. Prima igitur dictarum operationum, tamquam ſimplex operantis perfectio, operationis vendicat ſibi nomen, vel etiam actionis. Secunda vero, eò quod ſit perfectio facti, factionis nomen aſſumit: unde manufacta dicuntur quæ per actionem hujuſmodi ab artifice in eſſe procedunt. De prima autem Dei operatione in præcedenti Libro (a cap. xliv. uſque ad fin.) jam diximus, ubi eſt actum de cognitione, & voluntate divina: unde ad completam divinæ veritatis conſiderationem reſtat nunc de ſecunda operatione tractare, per quam ſcilicet res producuntur, et gubernantur a Deo. Quem quidem ordinem ex præmiſſis verbis ſumere poſſumus. Præmittit namque primæ operationis meditationem,

Digitized by Google

nem, cum dicit: *Meditatus ſum in omnibus operibus tuis*: ut operatio ad divinum intelligere, vel velle referatur. Subjungit vero factionis meditationem, cum dicit: *Et in factis manuum tuarum meditabar*: ut per facta manus ipſius intelligamus cælum et terram, et omnia quæ procedunt in eſſe a Deo, ſicut ab artifice manufacta procedunt.

CAPUT II.

Quod conſideratio creaturarum utilis eſt ad fidei inſtructionem.

HUjuſmodi quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam inſtruendam de Deo neceſſaria eſt.

Primo quidem quia ex factorum meditatione divinam ſapientiam utcumque poſſumus et admirari, et conſiderare. Ea enim quæ arte fiunt, ipſius artis ſunt repræſentativa, utpote ad ſimilitudinem artis facta. Deus autem ſua ſapientia res in eſſe produxit, propter quod in Pſal. CIII. 24. dicitur: *Omnia in ſapientia feciſti*. Unde ex factorum conſideratione divinam ſapientiam colligere poſſumus, ſicut in rebus factis per quamdam communicationem ſuæ ſimilitudinis (*a*) impreſſam: dicitur enim Eccli. I. 10. *Effudit illam*, ſcilicet ſapientiam, *ſuper omnia opera ſua*. Unde Pſal. CXXXVIII. 6. quum diceret: *Mirabilis facta eſt ſcientia tua ex me: confortata eſt, & non potero ad eam*: et adjungeret divinæ illuminationis auxilium, quum dicit: *Nox illuminatio mea in deliciis meis*; ex conſideratione divinorum operum ſe adiutum ad divinam ſapientiam cognoſcendam confitetur, dicens Pſal. eodem: *Mirabilia opera tua, & anima mea cognoſcit nimis*.

2. Hæc conſideratio in admirationem altiſſimæ Dei virtutis ducit, et per conſequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit. Oportet enim quod virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur; et ideo dicitur Sap. XIII. 4. *Si virtutem, & opera eorum*, ſcilicet cæli, et ſtellarum, et elementorum mundi, *mirati ſunt*, ſcilicet Philoſophi, *intelligant quoniam qui fecit hæc, fortior eſt illis*: et ad Rom. I. 20. dicitur: *Inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur: ſempiterna quoque ejus virtus, & divinitas*. Ex hac autem admiratione Dei timor procedit, et reverentia: unde dicitur Hier. X. 6. *Magnum eſt nomen tuum in fortitudine: quis non timebit te, o Rex gentium*.

3. Hæc conſideratio animos hominum in amorem divinæ bonitatis accendit. Quidquid enim bonitatis, et perfectionis in diverſis creaturis particulariter diſtributum eſt, totum in ipſo univerſaliter eſt adunatum, ſicut in fonte totius bonitatis, ut in I. Libro (cap. XXVIII.) oſtenſum eſt. Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et ſuavitas ſic animos hominum allicit; ipſius Dei fons bonitatis, rivulis bonitatum in ſingulis creaturis repertis diligenter comparata, animos hominum inflammatos totaliter ad ſe trahet: unde in Pſal. XCI. 5. dicitur: *Delectaſti me Domine in factura tua, & in omnibus operibus manuum tuarum exultabo*: et alibi de filiis hominum dicitur, Pſal. XXXV. 9. *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ*, quaſi totius creaturæ, et ſic *torrente voluptatis tuæ potabis eos, quoniam apud te eſt fons vitæ*: et Sap. XIII. dicitur contra quoſdam: (*b*) *Et his*

(*a*) *Al.* ſparſam.

(*b*) Vulgata: *De his &c.*

Digitized by Google

his quæ videntur bona, ſcilicet creaturis, quæ ſunt bona per quamdam participationem, *non potuerunt intelligere eum qui eſt*, ſcilicet vere bonus, immo ipſa bonitas, ut in primo oſtenſum eſt.

4. Hæc conſideratio homines in quamdam ſimilitudinem divinæ perfectionis conſtituit. Oſtenſum eſt enim in I. Libro (cap. XXXVII. et XXXVIII.) quod Deus cognoſcendo ſe ipſum, in ſe omnia alia intuetur. Quum igitur chriſtiana fides hominem de Deo principaliter inſtruit, et per lumen divinæ revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quædam divinæ ſapientiæ ſimilitudo. Hinc eſt quod dicitur II. Cor. III. 18. *Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini ſpeculantes, in eamdem imaginem transformamur.*

Sic igitur patet quod conſideratio creaturarum pertinet ad inſtructionem fidei chriſtianæ; et ideo dicitur Eccli. XLII. 15. *Memor ero operum Domini; & quæ vidi, annuntiabo. In ſermonibus Domini opera ejus.*

CAPUT III.

Quod cognitio creaturarum valet ad deſtructionem errorum qui ſunt circa Deum.

EST etiam neceſſaria creaturarum conſideratio non ſolum ad veritatis inſtructionem, ſed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturam ſunt, interdum a fidei veritate abducunt, ſecundum quod veræ Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit.

Primo quidem ex hoc quod creaturarum naturam ignorantes, in hoc pervertuntur quandoque, quod id quod non poteſt niſi ab alio eſſe, primam cauſam, et Deum conſtituunt, nihil ultra creaturas, quæ videntur, æſtimantes; ſicut fuerunt illi qui corpus quodcumque Deum æſtimaverunt: de quibus dicitur Sap. XIII. 2. (a) *Qui aut ignem, aut ſpiritum, aut citatum aerem, aut gyrum ſtellarum, aut nimium aquam, aut Solem, & Lunam... deos putaverunt.*

Secundo ex hoc quod illud quod Dei ſolius eſt, creaturis aliquibus adſcribunt: quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicujus non patitur, ei non attribuitur, niſi quia ejus natura ignoratur, ſicut ſi homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem ſolius Dei eſt, natura creaturæ non patitur; ſicut quod ſolius hominis eſt, non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quod natura creaturæ ignoratur, prædictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur Sap. XIV. 21. *Incommunicabile nomen lignis, & lapidibus impoſuerunt.* In hunc errorem labuntur qui rerum creationem, vel futurorum cognitionem, vel miraculorum operationem aliis cauſis quam Deo adſcribunt.

Tertio vero ex hoc quod divinæ virtuti in creaturas operanti, aliquid detrahitur per hoc quod creaturæ natura ignoratur; ſicut patet in his qui duo rerum principia conſtituunt, & qui res non ex divina voluntate, ſed ex neceſſitate naturæ a Deo procedere aſſerunt; & illi etiam qui res vel omnes, vel quaſdam divinæ providentiæ ſubtrahunt, aut eum poſſe præter ſolitum curſum operari negant: hæc enim omnia divinæ derogant poteſtati: contra quos dicitur Job. XXII. 17. *Quaſi nihil poſſet facere Omnipotens, æſtimabant eum:* & Sap. XII. 17. *Virtutem enim oſtendis tu, qui non crederis eſſe in virtu-*

(a) Al. *Qui autem ignem*. Vulgata: *Sed aut ignem*.

Digitized by Google

tute consummatus.

Quarto homo qui per fidem in Deum ducitur sicut in ultimum finem, ex hoc quod ignorat naturas rerum, & per consequens gradum sui ordinis in universo, aliquibus creaturis se putat esse subjectum, quibus superior est; ut patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt: contra quos dicit Hier. x. 2. *A signis cæli nolite metuere, quæ gentes timent*: & in illis qui Angelos creatores animarum existimant, & animas hominum esse mortales; & si qua similia hominum derogant dignitati.

Sic ergo patet falsam esse quorumdam sententiam, qui dicebant, nihil interesse ad fidei veritatem, quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur, ut Augustinus narrat in Lib. de origine animæ (cap. IV. et v.) Nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo scientiam, et hominum mentes a Deo abducit, in quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit. Et ideo illis qui circa creaturas errant, pœnas sicut infidelibus Scriptura comminatur, dicens in Psalm. XXVII. 5. *Quoniam non intellexerunt opera Domini, & in opera manuum ejus, destrues illos, & non ædificabis eos*: et Sap. II. 21. *Hæc cogitaverunt, & erraverunt*: et subjungitur: *Nec judicaverunt honorem animarum sanctarum.*

CAPUT IV.

Quod aliter considerat de creaturis Philosophus, & aliter Theologus.

Manifestum est autem ex prædictis quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianæ, inquantum in eis resultat quædam Dei similitudo, et inquantum error in ipsis inducit in divinorum errorem; et sic alia ratione subjiciuntur prædictæ doctrinæ, et Philosophiæ humanæ. Nam Philosophia humana eas considerat secundum quod hujusmodi sunt (unde et secundum diversa rerum genera diversæ partes Philosophiæ inveniuntur;) fides autem christiana eas considerat, non inquantum hujusmodi, utpote ignem, inquantum ignis est, sed inquantum divinam altitudinem repræsentat, et in ipsum Deum quoquo modo ordinatur. Ut enim Eccli. XLII. 16. dicitur, *gloria Domini plenum est opus ejus: nonne Dominus fecit enarrare Sanctos omnia mirabilia sua?* Et propter hoc etiam alia et alia circa creaturas et Philosophus, et Fidelis considerant: Philosophus namque considerat illa quæ eis secundum naturam propriam conveniunt, sicut igni ferri sursum; Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quæ eis conveniunt, secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quod sunt a Deo creatæ, quod sunt Deo subjecta, et hujusmodi.

Unde non est imperfectioni doctrinæ fidei imputandum, si multas rerum proprietates prætermittat, ut cæli figuram, motus qualitatem: sic enim nec Naturalis circa lineam illas passiones considerat quas Geometra, sed solum ea quæ accidunt sibi, inquantum est terminus corporis naturalis. Si qua vero circa creaturas communiter a Philosopho, et Fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur: nam Philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; Fidelis autem ex causa prima, utputa quia sic divinitus est traditum, vel quia Dei potestas est infinita: unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam

Digitized by Google

ſam conſiderans, ſecundum illud Deuter. IV. 6. *Hæc eſt enim ſapientia veſtra, & intellectus coram populis:* et propter hoc ſibi quaſi principali Philoſophia humana deſervit: et ideo interdum ex principiis Philoſophiæ humanæ ſapientia divina procedit: nam et apud Philoſophos prima Philoſophia utitur omnium ſcientiarum documentis ad ſuum propoſitum oſtendendum.

Exinde etiam eſt quod non eodem ordine utraque doctrina procedit: nam in doctrina Philoſophiæ, quæ creaturas ſecundum ſe conſiderat, et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima eſt conſideratio de creaturis, et ultima de Deo: in doctrina vero fidei, quæ creaturas nonniſi in ordine ad Deum conſiderat, primo eſt conſideratio Dei, et poſtmodum creaturarum; et ſic eſt perfectior, utpote Dei cognitioni ſimilior, qui ſe ipſum cognoſcens, alia intuetur. Unde ſecundum hunc ordinem, poſt ea quæ in ſe de Deo in primo Libro ſunt dicta, de his quæ ab ipſo ſunt, reſtat proſequendum.

CAPUT V.

Ordo dicendorum.

ERit autem hic proſecutionis ordo, ut primo agamus de productione rerum in eſſe; ſecundo de earum diſtinctione; tertio vero de ipſarum rerum productarum, et diſtinctarum natura, quantum ad fidei pertinet veritatem.

CAPUT VI.

Quod Deo competit eſſe aliis principium eſſendi.

SUpponentes igitur quæ in ſuperioribus oſtenſa ſunt, oſtendamus nunc quod competit Deo ut ſit aliis eſſendi principium, et cauſa.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra (cap. XIII. I. Lib.) per demonſtrationem Ariſtotelis, eſſe aliquam primam cauſam efficientem, quam Deum dicimus. Efficiens autem cauſa ſuos effectus conducit ad eſſe. Deus igitur aliis cauſa eſſendi exiſtit.

2. Item. Oſtenſum eſt in primo Libro (cap. XIII.) per rationem ejuſdem, eſſe aliquod primum movens immobile, quod Deum dicimus. Primum autem movens, in quolibet ordine motuum, eſt cauſa omnium motuum qui ſunt illius ordinis. Quum igitur multa ex motibus cæli producantur in eſſe, in quorum ordine Deum eſſe primum movens, oſtenſum eſt (ubi ſup.) oportet quod Deus ſit multis rebus cauſa eſſendi.

3. Amplius. Quod per ſe alicui convenit, naturaliter ei ineſſe neceſſe eſt, ſicut homini rationale, et igni ſurſum moveri. Agere autem per ſe aliquem effectum, convenit enti in actu; nam unumquodque agens ſecundum hoc agit quod in actu eſt. Omne igitur ens actu, natum eſt agere aliquid actu exiſtens. Sed Deus eſt ens actu, ut in primo Libro (ap. XVI.) oſtenſum eſt. Igitur ſibi competit agere aliquid ens actu, cui ſit cauſa eſſendi.

4. Adhuc. Signum perfectionis in rebus inferioribus eſt quod poſſunt ſibi ſimilia facere, ut patet per Philoſophum in IV. Metheor. (text. comm. XVIII.) Deus autem eſt maxime perfectus, ut in primo (cap. XXVIII.) oſtenſum eſt. Ipſi igitur competit facere aliquid ſibi ſimile ens in actu, ut ſic ſit cauſa eſſendi.

5. Item. Oſtenſum eſt in primo Libro (cap. LXXXII.) quod Deus vult ſuum eſſe aliis communicare per modum ſimilitudinis. De perfectione au-

Digitized by Google

autem voluntatis est quod sit actionis, & motus principium, ut patet in III. de Anima (text. comm. 1.) Quum igitur divina voluntas sit perfecta, non deerit ei virtus communicandi esse suum alicui per modum similitudinis, & sic erit ei causa essendi.

6. Adhuc. Quanto alicujus actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura extendere, & magis remota: ignis enim, si sit debilis, solum propinqua calefacit; si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus, qui Deus est, perfectior est quam actus potentiæ permixtus, sicut in nobis est. Actus autem actionis principium est. Quum igitur per actum qui in nobis est, possimus non solum in actiones in nobis manentes, sicut sunt intelligere, & velle, sed etiam in actiones quæ in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus; multo magis Deus potest per hoc quod actu est, non solum intelligere, & velle, sed etiam producere effectum, & sic potest aliis esse causa essendi. Hinc est quod dicitur Job. v. 9. *Qui facit magna, & inscrutabilia, & mirabilia absque numero.*

CAPUT VII.

Quod potentia activa sit in Deo.

I. Part. quæst. XXV. *art.* 1. *& de pot. quæst.* 1. *art.* 1.

EX hoc autem apparet quod Deus est potens, & quod ei convenienter potentia activa attribuitur.

1. Potentia enim activa est principium agendi in aliud, secundum quod est aliud. Deo autem convenit esse aliis principium essendi. Ergo convenit sibi esse potentem.

2. Amplius. Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu: unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex eo quod est potentia. Sed Deo convenit esse actu. Igitur convenit sibi potentia activa.

3. Adhuc. Divina perfectio omnium perfectiones in se includit. ut in I. Libro (cap. XXVIII.) ostensum est. Virtus autem activa de perfectione rei est; unumquodque enim tanto majoris virtutis invenitur, quanto perfectius est. Virtus igitur activa Deo non potest deesse.

4. Præterea. Omne quod agit, potens est agere: nam quod non potest agere, impossibile est agere; & quod impossibile est agere, necesse est non agere. Deus autem est agens, & movens, ut supra (I. Lib. cap. XIII.) ostensum est. Igitur potens est agere; & potentia ei convenienter adscribitur activa, sed non passiva. Hinc est quod in Psal. LXXXVIII. 9. dicitur: *Potens es Domine*: & alibi Psal. LXX. 19. *Potentiam tuam..... usque in altissima quæ fecisti magnalia.*

CAPUT VIII.

Quod Dei potentia sit ejus substantia.

I. Part. quæst. XXV. *art.* 1. *& de pot. quæst.* 1. *art.* 1. *ad* 5.

EX hoc autem ulterius concludi potest quod divina potentia sit ipsa Dei substantia.

1. Potentia enim activa competit alicui secundum quod est actu. Deus autem est actus ipse. Non autem est ens actu per aliquem actum qui non sit quod est ipse, quum in eo nulla sit potentialitas, ut in I. Lib. (cap. XVI. & XVII.) ostensum est. Est igitur ipse sua potentia.

2. Adhuc. Omnis potens qui non

Digitized by Google

est sua potentia, est potens participatione potentiæ alicujus. De Deo autem nihil potest dici participative, cum sit ipsum suum esse, ut in I. Lib. (cap. XXII.) ostensum est. Est igitur ipsa sua potentia.

3. Amplius. Potentia activa ad perfectionem rei pertinet, ut ex prædictis (cap. præc.) patet. Omnis autem divina perfectio in ipso suo esse continetur, ut in I. Lib. (cap. LIV.) ostensum est. Divina igitur potentia non est aliud ab ipso esse. Deus autem est suum esse, ut in primo Lib. (cap. XXII.) ostensum est. Est igitur sua potentia.

4. Item. In rebus quarum potentiæ non sunt earum substantia, ipsæ potentiæ sunt accidentia: unde potentia naturalis in secunda specie qualitatis ponitur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens, ut in primo Lib. (cap. XXIII.) ostensum est. Deus igitur est sua potentia.

5. Præterea. Omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum sicut in primum agens. Est igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit: id autem quo quis agit, est ejus activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia est ejus activa potentia.

CAPUT IX.

Quod Dei potentia sit ejus actio.

EX hoc autem ostendi potest quod potentia Dei non sit aliud quam sua actio.

1. Quæ enim uni & eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Divina autem potentia est ejus substantia, ut ostensum est (cap. præc.) ejus etiam actio est ejus substantia, ut in I. (Lib. cap. XIV.) ostensum est de intellectuali operatione, eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non est aliud potentia, & aliud actio.

2. Item. Actio alicujus rei est quoddam complementum potentiæ ejus, comparatur enim ad potentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alia quam se ipsa, quum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia, & aliud actio.

3. Amplius. Sicut potentia activa est aliquid agens, ita essentia ejus est aliquid ens. Sed divina potentia est ejus essentia, ut ostensum est (cap. VIII.) Ergo suum agere est suum esse. Sed ejus esse est sua substantia. Ergo divina actio est sua substantia; & sic idem quod prius.

4. Adhuc. Actio quæ non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subjecto: unde & actio inter novem prædicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia, & a sua potentia.

CAPUT X.

Qualiter potentia in Deo dicatur.

QUia vero nihil est sui ipsius principium, cum divina actio non sit aliud quam ejus potentia; manifestum est ex prædictis quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii: est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut patet per Philosophum in V. Metaph. (text. com. XVII.) manifestum est quod potentia dicitur de Deo per respe-

Digitized by Google

ſpectum ad facta, ſecundum rei veritatem, non per reſpectum ad actionem, niſi ſecundum modum intelligendi, prout intellectus noſter diverſis conceptionibus utrumque conſiderat, ſcilicet divinam potentiam, & ejus actionem. Unde ſi aliquæ actiones Deo conveniant, quæ non in aliquod factum tranſeant, ſed maneant in agente, reſpectu harum non dicetur in Deo potentia, niſi ſecundum modum intelligendi; non ſecundum rei veritatem. Hujuſmodi autem actiones ſunt intelligere, & velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non reſpicit hujuſmodi actiones, ſed ſolos effectus. Intellectus igitur, & voluntas in Deo non ſunt ut potentiæ, ſed ſolum ut actiones.

Patet etiam ex prædictis, quod multitudo actionum quæ Deo attribuuntur, ut intelligere, velle, producere res, & ſimilia, non ſunt diverſæ res, quum quælibet harum actionum in Deo ſit ipſum ejus eſſe, quod eſt unum et idem. Quomodo autem multiplicitas ſignificationis unius rei, unitati non præjudicet, ex his quæ in I. (Lib. cap. XXXI.) oſtenſa ſunt, manifeſtum eſſe poteſt.

CAPUT XI.

Quod de Deo aliquid dicatur relative ad creaturas.

I. Part. quæſt. XIII. *art.* 7. *& de pot. quæſt.* VII. *art.* 8.

SI autem potentia Deo conveniat reſpectu ſuorum effectuum; potentia autem rationem principii habeat, ut dictum eſt (cap. præc.) principium autem relative ad principiatum dicitur: manifeſtum eſt quod aliquid relative poteſt dici de Deo reſpectu ſuorum effectuum.

2. Item. Non poteſt intelligi aliquid relative dici ad alterum niſi e converſo illud relative diceretur ad ipſum. Sed res aliæ relative dicuntur ad Deum, utpote ſecundum ſuum eſſe quod a Deo habent, ut oſtenſum eſt (Lib. I. cap. XIII.) ab ipſo dependentes. Deus igitur e converſo relative ad creaturas dicetur.

3. Adhuc. Similitudo eſt relatio quædam. Deus autem, ſicut et cetera agentia, ſibi ſimile agit. Dicitur igitur aliquid relative de ipſo.

4. Amplius. Scientia ad ſcitum relative dicitur. Deus autem non ſolum ſui ipſius, ſed etiam aliorum ſcientiam habet. Igitur aliquid relative dicitur de eo ad alia.

5. Adhuc. Movens dicitur relative ad motum, et agens ad factum. Deus autem eſt agens, et movens, non motum, ut oſtenſum eſt. (I. Lib. cap. XVIII.) Dicuntur igitur de ipſo relationes.

6. Item. Primum relationem quamdam importat, ſimiliter et ſummum. Oſtenſum eſt autem in primo (Lib. cap. XIII. et XLI.) ipſum eſſe primum ens, et ſummum bonum. Patet igitur quod multa de Deo relative dicuntur.

CAPUT XII.

Quod relationes Dei ad creaturas non ſunt realiter in Deo.

I. Sent. diſt. XXX. *quæſt.* I. *art.* 1. *& de pot. quæſt.* VII. *art.* 10.

HUjuſmodi autem relationes quæ ſunt ad ſuos effectus, realiter in Deo eſſe non poſſunt.

1. Non enim in eo eſſe poſſunt ſicut accidentia in ſubjecto, cum in ipſo nullum ſit accidens, ut in primo (Lib. cap. XXIII.) oſtenſum eſt. Nec etiam poſſunt eſſe ipſa Dei ſubſtantia: cum enim relativa ſint quæ

Digitized by Google

ſecundum eſſe ad aliud quodammodo ſe habent, ut Philoſophus dicit in Prædicamentis (cap. *ad aliquid*) oporteret quod Dei ſubſtantia hoc ipſum quod eſt, ad aliud diceretur. Quod autem hoc ipſum quod eſt, ad aliud dicitur, quodammodo ab ipſo dependet, cum nec eſſe, nec intelligi ſine eo poſſit. Oportet igitur quod Dei ſubſtantia ab alio extrinſeco eſſet dependens; et ſic non eſſet per ſe ipſum neceſſe, ut in primo Libro (cap. xv.) oſtenſum eſt. Non ſunt igitur hujuſmodi relationes ſecundum rem in Deo.

2. Item. Oſtenſum eſt in primo Libro (cap. xxviii.) quod Deus omnium entium eſt menſura. Comparatur igitur Deus ad alia entia ſicut ſcibile ad ſcientiam noſtram, quod ejus menſura eſt: nam ex eo quod res eſt, vel non eſt, opinio, vel oratio vera, vel falſa eſt, ſecundum Phlloſophum in Prædicamentis (cap. de ſubſtantia) Scibile autem licet ad ſcientiam relative dicatur, tamen relatio ſecundum rem in ſcibili non eſt, ſed in ſcientia tantum: unde ſecundum Philoſophum in V. Metaphyſ. (text. com. xx.) ſcibile dicitur relative, non quia ipſum referatur, ſed quia aliquid aliud ad ipſum refertur. Dictæ igitur relationes in Deo non ſunt realiter.

3. Adhuc. Relationes prædictæ dicuntur de Deo non ſolum reſpectu eorum quæ ſunt in actu, ſed etiam reſpectu eorum quæ ſunt in potentia: quia et eorum ſcientiam habet, et reſpectu eorum dicitur et primum ens, et ſummum bonum. Sed ejus quod eſt actu, ad id quod non eſt actu, ſed potentia, non ſunt relationes reales; alias ſequeretur quod eſſent infinitæ relationes actu in eodem, quum numeri infiniti in potentia ſint majores binario, quibus omnibus ipſe eſt prior. Deus autem non aliter refertur ad ea quæ ſunt actu, quam ad ea quæ ſunt potentia, quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit. Non igitur refertur ad alia per relationem realiter in ipſo exiſtentem.

4. Amplius. Cuicumque aliquid de novo advenit, neceſſe eſt illud mutari, vel per ſe, vel per accidens. Relationes autem quædam de novo dicuntur de Deo, ſicut quod Deus eſt dominus, vel gubernator hujus rei, quæ de novo incipit eſſe. Si igitur prædicaretur aliqua relatio realiter in Deo exiſtens, ſequeretur quod aliquid Deo de novo adveniret, & ſic quod mutaretur, vel per ſe, vel per accidens: cujus contrarium in primo Libro (cap. xiii.) oſtenſum eſt.

CAPUT XIII.

Quod relationes quibus Deus ad res alias refertur, non ſunt res extra Deum exiſtentes.

De pot. quæſt. vii. *art.* ii.

NON autem poteſt dici, quod relationes prædictæ ſint exiſtentes exterius, quaſi res aliquæ extra Deum.

1. Cum enim Deus ſit primum entium, & ſummum bonorum, oporteret ad alias etiam relationes, quæ ſunt aliquæ res, Dei relationes referri, & ſi illæ ſint iterum res aliquæ, oportebit iterum tertias relationes advenire; & ſic in infinitum: Non igitur relationes quibus Deus ad res alias refertur, ſunt res aliquæ extra Deum exiſtentes.

2. Item. Duplex eſt modus quo aliquid denominative prædicatur: denominatur enim aliquid ab eo quod extra ipſum eſt, ſicut a loco dicitur aliquid eſſe alicubi, et a tempore ali-

Digitized by Google

aliquando. Aliquid vero denominatur ab eo quod ineſt, ſicut ab albedine albus. A relatione vero non invenitur aliquid denominari quaſi exterius exiſtente, ſed inhærente: non enim denominatur aliquis pater niſi a paternitate quæ ei ineſt. Non igitur poteſt eſſe quod relationes quibus Deus ad creaturas refertur, ſint res aliquæ extra ipſum. Quum igitur oſtenſum ſit (cap. præced.) quod non ſint in ipſo realiter, et tamen dicuntur de Deo; relinquitur quod ei attribuantur ſecundum ſolum intelligentiæ modum, ex eo quod alia referuntur ad ipſum. Intellectus enim noſter intelligendo aliquid referri ad alterum, eo intelligit relationem illius ad ipſum, quamvis ſecundum rem quandoque non referatur.

Et ſic etiam patet quod alio modo dicuntur de Deo prædictæ relationes, et alia quæ de Deo prædicantur: nam omnia alia, ut ſapientia, voluntas, ejus eſſentiam prædicant; relationes vero prædictæ minime, ſed ſecundum modum intelligendi tantum. Nec tamen intellectus eſt falſus: ex hoc enim ipſo quod intellectus noſter intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipſum Deum, aliqua prædicat relative de ipſo; ſicut et ſcibile relative intelligimus, et ſignificamus ex hoc quod ſcientia refertur ad ipſum.

CAPUT XIV.

Quod multas relationes dici de Deo, non derogat ejus ſimplicitati.

PAtet etiam ex his quod divinæ ſimplicitati non derogat, ſi multæ relationes de ipſo dicuntur, quamvis ejus eſſentiam non ſignificent, quia ſequuntur intelligendi modum. Nihil enim prohibet intellectum noſtrum intelligentem multa, multipliciter referri ad id quod eſt in ſe ſimplex, ut ſic ipſum ſimplex ſub multiplici relatione conſideret: et quanto aliquid eſt magis ſimplex, tanto eſt majoris virtutis, et principium plurium, ac per hoc multiplicius relatum intelligitur: ſicut punctum plurium eſt principium quam linea, et linea quam ſuperficies. Hoc igitur quod multa relative de Deo dicuntur, ejus ſummæ ſimplicitati atteſtatur.

CAPUT XV.

Quod omnia quæ ſunt, a Deo ſunt.

I. Part. quæſt. XLIV. *art.* I. *& de pot. quæſt.* III. *art.* 5.

QUia vero oſtenſum eſt quod Deus eſt aliquibus eſſendi principium, oportet ulterius oſtendere quod nihil præter ipſum eſt niſi ab ipſo.

1. Omne enim quod alicui convenit non ſecundum quod ipſum eſt, per aliquam cauſam convenit ei, ſicut album homini: nam quod cauſam non habet, primum et immediatum eſt, unde neceſſe eſt quod ſit per ſe, et ſecundum quod ipſum. Impoſſibile eſt autem aliquod unum duobus convenire, et utrique ſecundum quod ipſum: quod enim de aliquo ſecundum quod ipſum dicitur, ipſum non excedit; ſicut habere tres angulos duobus rectis æquales, non excedit tringulum, de quo prædicatur, ſed eſt eidem convertibile. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique ſecundum quod ipſum eſt. Impoſſibile eſt igitur aliquod unum de duobus prædicari, ita quod de neutro per cauſam dicatur; ſed oportet vel unum eſſe alterius cauſam, ſicut ignis eſt cauſa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque calidum dicatur; vel oportet quod aliquod tertium ſit cauſa utrique, ſicut

Digitized by Google

cut duabus candelis ignis est causa lucendi. Esse autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi; sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo, cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra (Lib. I. cap. XIII.) ostendimus hujusmodi ens esse cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est. Si autem dicatur, quod ens non est prædicatum univocum, nihilominus prædicta conclusio sequitur: non enim de multis æquivoce dicitur, sed per analogiam: et sic oportet fieri reductionem in unum.

2. Amplius. Quod alicui convenit ex sua natura, et non ex aliqua causa, minoratum in eo, et deficiens esse non potest. Si enim naturæ aliquid essentiale subtrahitur, vel additur, jam altera natura erit, sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita, vel subtracta speciem variat. Si autem natura vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, jam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliqua alia causa, per cujus remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere cui maxime convenit illius generis prædicatio: unde etiam quod maxime calidum est, videmus esse causam caloris in omnibus calidis; et quod maxime lucidum est, causam omnium lucidorum. Deus autem est maxime ens, ut in primo Libro ostensum est. Ipse igitur est causa omnium de quibus ens prædicatur.

3. Adhuc. Secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum, eo quod effectus causis suis proportionati sunt: unde oportet quod sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias ita id quod commune est in effectibus propriis, reducatur in aliquam causam communem; sicut supra particulares causas generationis hujus vel illius, est Sol universalis causa generationis; et Rex est universalis causa regiminis in regno supra præpositos regni, et etiam urbium singularum. Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa cujus sit dare esse. Prima autem causa Deus est, ut supra (Lib. I. cap. XIII. (ostensum est. Oportet igitur omnia quæ sunt, a Deo esse.

4. Item. Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quæ per participationem dicuntur, sicut ignis est causa omnium ignitorum inquantum hujusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse, non potest esse nisi unum, ut in primo (Lib. cap. XIII. et XIV.) ostensum est. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.

5. Præterea. Omne quod est possibile esse, et non esse, habet aliquam causam, quia in se consideratum ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquid aliud quod ipsum ad unum determinet. Unde cum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquod necessarium quod sit causa omnium possibilium esse, et non esse. Necessarium autem quod-

dam

Digitized by Google

dam est habens causam suæ necessitatis, in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse esse. Hoc autem esse non potest nisi unum, ut in primo Lib. (cap. XIII. et XLII.) ostensum est, et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso, reduci in ipsum sicut in causam essendi.

6. Amplius. Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est, ut supra (cap. VII.) ostensum est. Ipse autem sua actualitate, et perfectione, omnes rerum perfectiones comprehendit, ut in primo (Lib. cap. XVI.) probatum est; et sic est virtualiter omnia. Est igitur ipse omnium factivus. Hoc autem non esset, si aliquid aliud esset natum esse nisi ab ipso: nihil enim natum est esse ab alio, et non ab alio, quia si natum est non ab alio esse, est per se ipsum necesse esse, quod non potest ab alio esse. Nihil igitur potest esse nisi a Deo.

7. Item. Imperfecta a perfectis sumunt originem, ut semen ab animali. Deus autem est perfectissimum, et summum ens, et summum bonum, ut in primo (Lib. cap. XIII. XXVIII. et XLI.) ostensum est. Ipse igitur est omnibus causa essendi, præcipue quum ostensum sit (ibid. cap. XLII.) quod tale non possit esse nisi unum.

Hoc autem divina confirmat auctoritas: dicitur enim in Psalm. CXLV. 6. *Qui fecit cælum, & terram, mare, & omnia quæ in eis sunt*: et Joan. 1. 3. *Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil*: et ad Rom. XI. 36. (a) *Ex quo omnia, per quem omnia, & in quo omnia, ipsi gloria in sæcula.*

Per hoc autem excluditur antiquorum Naturalium error, qui ponebant, corpora quædam non habere causam essendi; et etiam quorumdam, qui dicunt, Deum non esse causam substantiæ cæli, sed solum motus.

CAPUT XVI.

Quod Deus ex nihilo produxit res in esse.

I. Part. quæst. XLIV. *art.* I. *& de pot. quæst.* III. *art.* I.

EX hoc autem apparet quod Deus in esse res produxit ex nullo praeexistente sicut ex materia.

1. Si enim est aliquid effectus Dei, aut praeexistit aliquid illi, aut non. Si non, habetur propositum, scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo praeexistente. Si autem aliud illi praeexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis materialibus, ut Philosophus probat in II. Metaph. (text. comm. VII.) aut erit devenire ad aliquod primum, quod aliud non praesupponit: quod quidem non potest esse ipse Deus: ostensum est enim in primo Lib. (cap. XVII.) quod ipse non est materia alicuius rei: nec potest esse aliud a Deo, cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est (cap. XV.) Relinquitur igitur quod Deus in productione sui effectus non requirit materiam praejacentem, ex qua operetur.

2. Adhuc. Unaquæque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia præjacente superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare: causæ enim causatis proportiona-

(a) Vulgata: *Quoniam ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia, ipsi gloria in sæcula.*

Digitized by Google

nales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam præjacentem ex qua operatur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa universalis essendi, ut supra (cap. xv.) ostensum est. Igitur ipse in sua actione materiam præjacentem non requirit.

3. Item. Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem: quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus ejus extenditur. Esse autem est universalius quam moveri: sunt enim quædam entium immobilia, ut etiam Philosophi tradunt, ut lapides, et hujusmodi. Oportet ergo quod supra causam quæ non agit nisi movendo, et transmutando, sit illa causa quæ est primum essendi principium. Hoc autem ostendimus (I. Lib. cap. xiii.) esse Deum. Deus igitur non agit tantummodo movendo, et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia præjacente, agit solum movendo, et transmutando: facere enim aliquid ex materia, est per motum, vel mutationem quamdam. Non ergo impossibile est producere res in esse sine materia præjacente. Producit igitur Deus res in esse sine materia præjacente.

4. Praeterea. Quod agit tantum per motum, et mutationem, non competit universali causae eius quod est esse: non enim per motum, et mutationem fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est universale essendi principium, ut ostensum est (cap. xv.) Non igitur sibi competit agere tantum per motum, aut per mutationem: neque igitur sibi competit indigere praejacente materia ad aliquid faciendum.

5. Amplius. Unumquodque agens sibi simile agit, agit enim secundum quod actu est. Illius igitur agentis erit producere effectum, causando aliquo modo formam materiæ inhærentem, quod est actu per formam sibi inhærentem, & non per totam substantiam suam. Unde Philosophus in VII. Metaph. (text. comm. xxviii.) probat quod res materiales habentes formas in materiis, generantur a materialibus agentibus, habentibus formas in materia, non a formis per se existentibus. Deus autem non est ens actu per aliquid sibi inhærens, sed per totam suam substantiam, ut supra (cap. xviii. Lib. I.) probatum est. Igitur proprius modus suæ actionis est ut producat rem subsistentem totam, non solum rem inhærentem, scilicet formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens quod materiam in agendo non requirit. Deus igitur materiam præjacentem non requirit in sua actione.

6. Item. Materia comparatur ad agens sicut recipiens actionem, quæ ab ipso est: actus enim qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente, ut recipiat actionem ipsius: ipsa enim actio agentis in patiente recepta, est actus agentis, & forma, aut aliqua inchoatio formæ in ipso. Deus autem non agit actione aliqua, quam necesse sit in aliquo patiente recipi, quia sua actio est sua substantia, ut supra (cap. vi.) probatum est. Non igitur ad producendum effectum requirit materiam præjacentem.

7. Præterea. Omne agens quod in agendo requirit materiam praejacentem, habet materiam proportionatam suæ actioni, ut quicquid est in virtute agentis, totum sit in potentia ma-

te-

Digitized by Google

teriæ: alias non posset in actum producere quicquid est in sua virtute activa, & sic frustra haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum: non enim in materia est potentia ad quantitatem quamcumque, ut patet per Philosophum in III. Phys. (text. comm. VI.) Cum ergo divina potentia sit simplex, & infinita, ut in primo (Lib. cap. XVIII. & XLIII.) ostensum est. Deus igitur non requirit materiam præjacentem, ex qua de necessitate agat.

8. Adhuc. Diversarum rerum diversæ sunt materiæ: non enim est eadem materia spiritualium, & corporalium, nec corporum cælestium, & corruptibilium. Quod quidem ex hoc patet quod recipere, quod est proprietas materiæ, non ejusdem rationis est in prædictis: nam receptio quæ est in spiritualibus, est intelligibilis, sicut intellectus recipit species intelligibilium non secundum esse materiæ; corpora vero supercælestia recipiunt innovationem situs, non autem innovationem essendi, sicut corpora inferiora. Non est igitur una materia quæ sit in potentia ad esse universale. Ipse autem Deus est totius esse causa universaliter. Ipsi igitur nulla materia proportionaliter respondet; non igitur materiam ex necessitate requirit.

9. Amplius. Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio, & aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo tertio: oportet enim ordinem in uno constitui respondendo ad aliud; alias ordo, vel proportio esset a casu: quem in primis rerum principiis ponere est impossibile, quia sequeretur magis omnia alia esse a casu. Si igitur sit aliqua materia divinæ actioni proportionata, oportet vel quod alterum sit ab altero, vel utrumque a tertio. Sed cum Deus sit primum ens, & prima causa, non potest esse effectus materiæ, nec potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si invenitur aliqua materia proportionata divinæ actioni, quod illius ipse sit causa.

10. Adhuc. Quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quæ sunt: si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata, ut jam ostensum est (Lib. I. cap. XIII.) Inter actum autem et potentiam talis est ordo, quod licet in uno & eodem quod quandoque est potentia, quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus, licet actus sit prior natura; tamen simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse: quod patet ex hoc quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed materia est ens in potentia. Ergo oportet quod Deus, qui est actus primus, & purus, sit simpliciter ea prior, et per consequens causa ipsius: non ergo suæ actioni præsupponitur materia ex necessitate.

11. Item. Materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quæ sunt, ut supra (cap. XV.) ostensum est. Deus igitur est causa materiæ primæ, cui nulla præexistit: divina igitur actio (a) materiam præexistentem non requirit.

Hanc autem veritatem divina Scriptura confirmat dicens Genes. I. *In principio creavit Deus cælum, & terram:* nihil enim est aliud creare quam absque materia præjacente aliquid

(a) *Al.* naturam.

Digitized by Google

quid in esse producere.

Ex hoc autem confutatur error antiquorum Philosophorum, qui ponebant materiæ omnino nullam causam esse, eo quod in actionibus particularium agentium semper videbant aliquid actioni præjacere; ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit, quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem, nondum perveherant, quem nihil in sua actione præsupponere necesse est.

CAPUT XVII.

Quod creatio non est motus, neque mutatio.

I. Part. quæst. XLV. *art.* 2. *ad* 2. *&* 3. *&* II. *Sent. dist.* 1. *quæst.* 1. *art.* 2. *&* *de pot. quæst.* III. *art.* 2.

HOc autem ostenso, manifestum est quod Dei actio, quæ est absque materia præjacente, & creatio vocatur, non sit motus, neque mutatio, proprie loquendo.

1. Motus enim omnis, vel mutatio, est actus existentis in potentia, secundum quod hujusmodi. In hac autem actione non præexistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, ut jam ostensum est (cap. XVI.) Igitur non est motus, neque mutatio.

2. Item. Extrema motus, vel mutationis cadunt in eumdem ordinem: vel quia sunt sub uno genere, sicut contraria, ut patet in motu augmenti, & alterationis, & secundum locum lationis: vel quia communicant in una potentia materiæ, ut privatio, & forma in generatione, & corruptione. Neutrum autem potest dici in creatione: potentia enim ibi non est, nec aliquid ejusdem generis, quod præsupponatur creationi, ut probatum est (cap. præc.) Igitur non est ibi neque motus, neque mutatio.

3. Præterea. In omni mutatione, vel motu, oportet esse aliquid aliter se habens nunc quam prius: hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit. Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquid idem aliter & aliter se habens: quia illud non esset productum, sed productioni præsuppositum. Non est ergo creatio mutatio.

4. Adhuc. Oportet quod motus, vel mutatio duratione præcedat id quod fit per mutationem, vel motum: quia factum esse est principium quietis, & terminus motus: unde oportet omnem mutationem, esse motum, vel terminum motus, qui est successivus: & propter hoc quod fit, non est: quia quamdiu durat motus, aliquid fit, & non est; in ipso autem termino motus, in quo incipit quies, jam non fit aliquid, sed factum est. In creatione autem non potest hoc esse: quia si ipsa creatio præcederet ut motus, vel mutatio, oporteret sibi præstitui aliquod subjectum, quod est contra creationis rationem. Creatio igitur non est motus, neque mutatio.

CAPUT XVIII.

Quod creatio non potest impugnari per rationes sumptas ex natura motus & mutationis.

EX hoc autem apparet vanitas impugnantium creationem per rationes sumptas ex natura motus, vel mutationis; utpote quod oportet creationem, ut ceteros motus, vel mutationes, esse in aliquo subjecto, & quod oportet non esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aerem.

1. Non

Digitized by Google

1. Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur, et sic est de genere relationis: unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subjecto. Dicitur tamen creatio esse mutatio quædam secundum modum intelligendi tantum, inquantum scilicet intellectus noster accipit unam et eamdem rem ut non existentem prius, et postea existentem.

2. Apparet etiam, si creatio relatio quædam est, quod res quædam est, et neque increata est, neque alia creatione creata. Cum enim effectus creatus realiter dependeat a Creatore, oportet hujusmodi relationem esse rem quamdam. Omnis autem res a Deo in esse producitur. Est igitur in esse a Deo producta, non tamen alia creatione creata quam ipsa creatura prima, quæ per eam creata dicitur: quia accidentia, et formæ sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, cum creatio sit productio entis; sed sicut in alio sunt, ita in aliis creatis creantur.

3. Præterea. Relatio non refertur ad aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum; sed per se ipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur alia creatione opus est, qua ipsa creatio creetur, et sic in infinitum procedatur.

CAPUT XIX.

Quod creatio est absque successione.

Apparet autem ex prædictis quod omnis creatio absque successione est.

1. Nam successio propria est motui. Creatio autem neque est motus, neque terminus motus, sicut generatio. Igitur nulla est in ipsa successio.

2. Item in omni motu successivo est aliquod medium inter ejus extrema: quia medium est ad quod continue motum prius venit quam ad ultimum. Inter esse autem, et non esse, quæ sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium. Igitur non est in creatione successio.

3. Adhuc. In omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse, ut probatur in VI. Physic. (text. comm. 1ix.) Hoc autem in creatione non potest accidere: quia fieri, quod præcederet factum esse creaturæ, indigeret aliquo subjecto, quod non posset esse ipsa creatura, de cujus creatione loquimur, quia illa non est ante factum esse, nec etiam in factore: non enim moveri est actus moventis, sed moti. Relinquitur igitur quod fieri haberet pro subjecto aliquam materiam facti præexistentem; quod est contra rationem creationis. Impossibile est igitur in creatione successionem esse.

4. Amplius. Omnem factionem successivam, in tempore oportet esse: prius enim et posterius in motu numerantur tempore. Simul autem dividitur motus, et tempus, et id super quod transit motus; quod quidem in motu locali manifestum est: nam in medietate temporis regulariter motum pertransit medium magnitudinis. Divisio autem in formis respondens divisioni temporis, attenditur secundum intensionem, et remissionem; ut si aliquis in tanto tempore tantum calefit, et in minori minus. Secundum hoc igitur potest esse successio in motu, vel quacumque factione, quod id, secundum quod est motus, est divisibile vel secundum quantitatem, ut in motu locali, et in augmento, vel secundum intensionem, et remissionem, sicut

Digitized by Google

in alteratione. Hoc autem ſecundum contingit dupliciter. Uno modo quia ipſa forma, quæ eſt terminus motus, eſt diviſibilis ſecundum intenſionem, et remiſſionem; ſicut patet cum aliquid movetur ad albedinem. Alio modo quia talis diviſio contingit in diſpoſitionibus ad talem formam, ſicut fieri ignis ſucceſſivum eſt propter alterationem præcedentem circa diſpoſitiones ad formam. Ipſum autem eſſe ſubſtantiale creaturæ non eſt diviſibile modo prædicto: quia ſubſtantia non ſuſcipit magis et minus; nec in creatione præcedunt diſpoſitiones, materia non præexiſtente, nam diſpoſitio ex parte materiæ eſt. Relinquitur igitur quod in creatione non poteſt eſſe aliqua ſucceſſio.

Præterea. Succeſſio in rerum factionibus, ex defectu materiæ provenit, quæ non ſufficienter eſt a principio ad receptionem formæ diſpoſita: unde quando materia jam perfecte diſpoſita eſt ad formam, eam recipit in inſtanti: et inde eſt quod quia diaphanum ſemper eſt in ultima diſpoſitione ad lucem, ſtatim ad præſentiam lucidi in actu illuminatur; necl aliquis motus præcedit ex parte illuminabilis, ſed ſolum motus localis ex parte illuminantis, per quem fit præſens. In creatione autem nihil præexigitur ex parte materiæ, nec aliquid deeſt agenti ad agendum, quod poſtea per motum ei adveniat, cum ſit immobilis, ut in primo hujus operis (Lib. cap. XIII.) oſtenſum eſt. Relinquitur igitur quod creatio ſit in inſtanti: unde ſimul aliquid dum creatur, creatum eſt, ſicut ſimul illuminatur, et illuminatum eſt. Et inde eſt quod Scriptura divina creationem rerum in indiviſibili factam pronuntiat, dicens (Gen. 1.) *In principio creavit Deus cælum, & terram*: quod quidem principium Baſilius principium temporis exponit: quod oportet eſſe indiviſibile, ut in VI. Phyſicor. probatur text. comment. XXIV. et infra.

CAPUT XX.

Quod nullum corpus poteſt creare.

I. Part. quæſt. XLV. *art.* 5. *& de ver. quæſt.* V. *art.* 9.

EX hoc autem apparet evidenter quod nullum corpus poteſt aliquid per modum creationis producere.

1. Nullum enim corpus agit, niſi moveatur, eo quod oporteat agens, et patiens eſſe ſimul, vel faciens, et factum. Simul autem ſunt quæ in eodem loco ſunt, ut habetur in V. Phyſicor. (text. comm. XXII.) locum autem non acquirit corpus niſi per motum, nullum autem corpus movetur niſi in tempore. Quicquid igitur fit per actionem corporis, fit ſucceſſive. Creatio autem, ut oſtenſum eſt (cap. XIX.) non habet ſucceſſionem. Nihil igitur poteſt a corpore quocumque per modum creationis produci.

2. Præterea. Omne agens quod agit inquantum movetur, de neceſſitate movet illud in quod agit: factum enim, et paſſum conſequitur diſpoſitionem facientis, et agentis, eo quod omne agens agit ſibi ſimile: unde ſi agens non in eadem diſpoſitione ſe habens agit, inquantum per motum variatur, oportet quod etiam in patiente, et facto quædam renovatio diſpoſitionum fiat, quod ſine motu eſſe non poteſt. Omne autem corpus non movet niſi motum, ut probatum eſt (Lib. I. cap. XIII.) Nihil igitur fit a corporis actione niſi per motum, vel mutationem facti;

Digitized by Google

cti. Creatio autem non est mutatio, nec motus, ut ostensum est (cap. præc.) Igitur nullum corpus potest aliquid producere creando.

3. Item. Cum agens, & factum oporteat sibi esse similia, non potest esse productivum totius substantiæ facti, quod non tota sua substantia agit; sicut e converso probat Philosophus in VII. Metaphysic. (tex. comm. XXVIII.) quod forma sine materia, quæ tota se agit, non potest esse causa proxima generationis, secundum quam sola forma in actum educitur. Nullum autem corpus tota sua substantia agit, etsi totum agat: quia cum omne agens agat per formam qua actu est, illud solum per totam suam substantiam agere poterit cujus est tota substantia forma: quod de nullo corpore potest dici, cum omne corpus habeat materiam, eo quod omne corpus est mutabile. Ergo nullum corpus potest aliquid producere, secundum totam ejus substantiam, quod est de ratione creationis.

4. Amplius. Creare non est nisi potentiæ infinitæ: tanto enim est majoris potentiæ agens aliquod, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest; ut quod potest ex aqua ignem producere, quam quod ex aere: unde ubi omnino potentia præexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatæ distantiæ proportio; et sic necesse est potentiam agentis, quæ aliquid instituit, nulla potentia præexistente, excedere omnem proportionem quæ posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis. Nulla autem potentia corporis est infinita, ut probatur a Philosopho in VIII. Physicor. (text. comm. XXVIII.) Nullum igitur corpus potest aliquid creare, quod est ex nihilo aliquid facere.

5. Adhuc. Movens, et motum, faciens, et factum oportet simul esse, ut probatur in VII. Physic. (text. comm. X.) Corpus autem agens non potest adesse suo effectui nisi per contactum, quo tangentia ultima fiunt simul: unde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo. Tactus autem alicujus ad alterum est; et sic ubi non est aliquid præexistens præter agens, sicut in creatione accidit, tactus esse non potest. Nullum igitur corpus potest agere creando.

Patet igitur falsitas positionis quorumdam dicentium, substantiam cælestium corporum causam materiæ elementorum esse, cum materia causam habere non possit, nisi id quod creando agit, eo quod ipsa est primum motus, et mutationis subjectum.

CAPUT XXI.

Quod solius Dei est creare.

I. Part. quæst. XLV. *art.* 5. *& quæst.* LXV. *art.* 3. *& I. Sent. dist.* XLVII. *quæst.* I. *art.* 1. *& de pot. quæst.* III. *art.* 5.

EX præmissis etiam ulterius ostendi potest quod creatio est propria Dei actio, et quod ejus solius est creare.

1. Cum enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio; oportet quod prima actio sit primi agentis propria. Creatio autem est prima actio, eo quod nullam aliam præsupponit, et omnes aliæ præsupponunt eam. Est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum.

2. Item. Ex hoc ostensum est (cap. XV.) quod Deus creat res, quia nihil potest esse præter ipsum ab eo non creatum. Hoc autem nulli alii con-

Digitized by Google

convenire potest, cum nihil aliud sit universalis causa essendi nisi Deus. Soli ergo Deo competit creatio sicut propria ejus actio.

3. Adhuc Effectus suis causis proportionaliter respondent, ut scilicet effectus in actu, causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia, causis quæ sunt in potentia, et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero causis universales effectus, ut docet Philosophus in II. Physic. (text. comment. XXXVIII.) Esse autem est causatum primum, quod ex ratione suæ communitatis apparet. Causa igitur propria essendi prima simpliciter, est agens primum, & universale, quod Deus est; alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem, vel album: esse autem simpliciter per creationem causatur, quæ nihil præsupponit, quia non potest aliquid præexistere quod sit extra ens simpliciter; per alias autem factiones fit hoc ens, vel tale: nam ex ente præexistente fit hoc ens, vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio.

4. Amplius. Quicquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturæ, sed secunda & instrumentalis. Sortes enim, quia habet suæ humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa: quia humanitas sua si sit ab aliquo causata, sequeretur quod esset sui ipsius causa, cum sit id quod est per humanitatem: & ideo oportet quod generans univocum, sit quasi agens instrumentale respectu ejus quod est causa primaria totius speciei: & inde est quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores, sicut instrumentales in primarias. Omnis autem alia substantia præter Deum habet esse causatum ab alio, ut supra (cap. xv.) probatum est. Impossibile est igitur quod sit causa essendi, nisi sicut instrumentalis, & agens in virtute alterius. Instrumentum autem numquam adhibetur ad causandum aliquid nisi per viam motus: est enim ratio instrumenti quod sit movens motum; creatio autem non est motus, ut ostensum est (cap. XVII.) Nulla igitur substantia præter Deum potest aliquid creare.

5. Item. Instrumentum adhibetur propter convenientiam ejus cum causato, ut sit medium inter causam primam & causatum, & attingat utrumque, & sic influentia primi perveniat ad causatum per instrumentum: unde oportet quod sit aliquid recipiens primi influentiam, in eo quod per instrumentum causatur; quod est contra rationem creationis, nam nihil præsupponit. Relinquitur igitur quod nihil aliud præter Deum potest creare, neque sicut principale agens, neque sicut instrumentum.

6. Præterea. Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam, & connaturalem sibi; sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo, & digerendo, & serra operatur ad perfectionem scamni secando. Si igitur aliqua creatura sit quæ operatur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem debitam, & propriam suæ naturæ. Effectus autem respondens actioni propriæ instrumenti, est prior in via generationis quam effectus respondens principali agenti; ex quo provenit quod primo agenti finis ultimus respon-

Digitized by Google

ſpondet: prius enim eſt ſectio ligni quam forma ſcamni, & digeſtio cibi quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid eſſe effectum per propriam operationem inſtrumentalis creantis, quod ſit prius in via generationis quam eſſe, quod eſt effectus reſpondens actioni primi creantis. Hoc autem eſt impoſſibile: nam quanto aliquid eſt communius, tanto eſt prius in via generationis, ſicut prius eſt animal quam homo in generatione hominis, ſicut Philoſophus dicit in Libro de generatione animalium. Impoſſibile eſt ergo quod aliqua creatura creet ſicut principale agens, aut inſtrumentale.

7. Item. Quod eſt ſecundum aliquam naturam tantum, non poteſt eſſe ſimpliciter illius naturæ cauſa, eſſet enim ſui ipſius cauſa: poteſt autem eſſe cauſa illius naturæ in hoc, ſicut Plato eſt cauſa humanæ naturæ in Sorte, non autem ſimpliciter, eo quod ipſe eſt creatus in humana natura. Quod autem eſt cauſa alicujus in hoc, eſt attribuens naturam communem alicui, per quod ſpecificatur, vel individuatur: quod non poteſt eſſe per creationem, quæ nihil præſupponit cui aliquid attribuatur per actionem. Impoſſibile eſt igitur aliquod ens creatum eſſe cauſam alterius per creationem.

8. Amplius. Cum omne agens agat ſecundum quod actu eſt, oportet modum actionis eſſe ſecundum modum actus illius rei: unde calidum, quod eſt magis in actu caloris, magis calefacit. Cujuſcumque igitur actus determinatur ad genus, & ad ſpeciem, & accidens, ejus virtutem oportet eſſe determinatam ad effectus ſimiles agentis, inquantum hujuſmodi, ex eo quod omne agens agit ſibi ſimile. Nihil autem quod habet eſſe determinatum, poteſt eſſe ſimile effectui generis, vel ſpeciei ejuſdem, niſi ſecundum rationem generis, vel ſpeciei. Nam ſecundum quod eſt hoc aliquid, unumquodque eſt ab alio diſtinctum. Nihil igitur cujus eſſe finitum eſt, poteſt per ſuam actionem eſſe cauſa finalis alterius, niſi quantum ad hoc quod habet genus, aut ſpeciem; non autem quantum ad hoc quod ſubſiſtit ab aliis diſtinctum. Omne igitur agens finitum præſupponit ad ſuam actionem hoc, unde cauſatum ſuum individualiter ſubſiſtit. Non ergo creat; ſed ſolum hoc eſt agentis cujus eſſe eſt infinitum, quod eſt omnis entis comprehendens ſimilitudinem, ut ſupra oſtenſum eſt.

9. Adhuc. Cum omne quod fit, ad hoc fiat ut ſit; oportet, ſi aliquid fieri dicatur quod prius fuerit, quod hoc non fiat per ſe, ſed per accidens; per ſe vero illud quod prius non fuerit; ut ſi ex albo fiat nigrum, fit quidem nigrum, & coloratum; ſed nigrum per ſe, quia fit ex non nigro; coloratum autem per accidens: nam prius coloratum erat. Sic igitur cum fit aliquod ens, ut homo, vel lapis; homo quidem per ſe fit, quia ex non homine; ens autem per accidens, quia non ex non ente ſimpliciter, ſed ex non ente hoc, ut Philoſophus dicit in I. Phyſic. (text. comm. 11.) Cum ergo aliquid fit omnino ex non ente, ens per ſe fiet. Oportet igitur quod ab eo qui eſt per ſe cauſa eſſendi, procedat: nam effectus proportionaliter reducuntur in cauſas. Hoc autem eſt primum ens ſolum, quod eſt cauſa entis, inquantum hujuſmodi eſt; alia vero ſunt cauſa eſſendi per accidens, & non per ſe. Cum igitur producere ens ex non

Digitized by Google

non ente præexiſtente, ſit creare, oportet quod ſolius Dei ſit creare.

Huic autem veritati ſacræ Scripturæ auctoritas atteſtatur, quæ Deum omnia creaſſe affirmat, Gen. 1. *In principio creavit Deus cælum, & terram*. Damaſcenus etiam in II. Lib. orthod. Fidei dicit: *Quicumque vero ajunt Angelos creatores eſſe cujuſcumque ſubſtantiæ, hi omnes ſunt patris ſui diaboli filii: creaturæ enim exiſtentes non ſunt creatores.*

Per hoc autem deſtruitur quorumdam Philoſophorum (Avicenæ IX. Metaphyſ. tract. IV.) error, qui dixerunt, Deum creaſſe primam ſubſtantiam ſeparatam, & ab ea fuiſſe creatam ſecundam, & ſic quodam ordine uſque ad ultimam.

CAPUT XXII.

Quod Deus ſit omnipotens.

I. Part. queſt. XXV. art. 3. & in I. Sent. diſt. XX. art. 1. & 2.

EX hoc autem apparet quod divina virtus non determinatur ad aliquem unum effectum.

1. Si enim ſolius Dei creare eſt, ab ipſo immediate producta eſſe oportet quæcumque a ſua cauſa produci non poſſunt niſi per modum creationis. Hujuſmodi autem ſunt omnes ſubſtantiæ ſeparatæ, quæ non ſunt compoſitæ ex materia & forma, quas nunc eſſe ſupponatur; & ſimiliter omnis materia corporalis. Hæc igitur diverſa exiſtentia, prædictæ virtutis immediate effectus ſunt. Nulla autem virtus producens immediate plures effectus non ex materia, eſt determinata ad unum effectum. Dico autem immediate, quia ſi per media produceret, poſſet provenire diverſitas ex parte mediarum cauſarum. Dico etiam non ex materia, quia idem agens & eadem actione cauſat diverſos effectus ſecundum materiæ diverſitatem; ſicut calor ignis, qui indurat lutum, & liquefacit ceram. Dei igitur virtus non eſt determinata ad unum effectum.

2. Item. Omnis virtus perfecta ad ea omnia ſe extendit ad quæ ſuus per ſe, & proprius effectus ſe extendere poteſt; ſicut ædificativa ad omnia ſe extendit, ſi perfecta ſit, quæ poſſunt rationem habere domus. Virtus autem divina eſt per ſe cauſa eſſendi, & eſſe eſt ejus proprius effectus, ut ex ſupradictis (cap. præced.) patet. Ergo ad omnia illa ſe extendit quæ rationi entis non repugnant: ſi enim in quemdam tantum effectum virtus ejus poſſet, non eſſet per ſe cauſa entis inquantum hujusmodi, ſed hujus entis. Rationi autem entis repugnat oppoſitum entis, quod eſt non ens. Omnia igitur Deus poteſt quæ in ſe rationem non entis non includunt. Hæc autem ſunt quæ contradictionem non implicant. Relinquitur igitur quod quidquid contradictionem non implicat, Deus poteſt.

3. Adhuc. Omne agens agit inquantum actu eſt. Secundum igitur modum actus uniuſcujuſque agentis, eſt modus ſuæ virtutis in agendo: homo enim generat hominem, & ignis ignem. Deus autem eſt actus perfectus, in ſe omnium perfectiones habens, ut ſupra (cap. XXVIII. I. Lib.) oſtenſum eſt. Eſt igitur ſua virtus activa perfecta, ad omnia ſe habens, quæcumque non repugnant rationi ejus quod eſt eſſe in actu. Hoc autem eſt ſolum quod contradictionem implicat. Omnia igitur præter hoc Deus poteſt.

4. Amplius. Omni potentiæ paſſivæ reſpondet potentia activa: potentia

Digitized by Google

tia enim propter actum est, sicut materia propter formam. Non potest autem ens in potentia consequi quod sit actu, nisi per virtutem alicujus existentis in actu. Otiosa esset igitur potentia, nisi esset virtus activa agentis quæ eam in actum reducere possit, quum tamen nihil sit otiosum in rebus naturæ: & per hunc modum videmus quod omnia quæ sunt in potentia materiæ generabilium, & corruptibilium, possunt reduci in actum per virtutem activam, quæ est in corpore cælesti, quod est primum principium activum in natura. Sicut autem corpus cæleste est primum agens respectu corporum inferiorum, ita Deus est primum agens respectu totius entis creati. Quidquid igitur est in potentia entis creati, totum hoc Deus per suam virtutem activam facere potest. In potentia autem entis creati est omne quod enti creato non repugnat; sicut in potentia naturæ humanæ sunt omnia quæ naturam humanam non tollunt. Omnia igitur Deus potest.

5. Præterea. Quod effectus aliquis non subsit potentiæ alicujus agentis, potest ex tribus contingere. Uno modo per hoc quod non habet cum agente affinitatem, vel similitudinem: agens enim omne agit sibi simile aliquo modo: unde virtus quæ est in semine hominis, non potest producere brutum, vel plantam; hominem autem potest, qui tamen prædicta excedit. Alio modo propter excellentiam effectus qui transcendit proportionem virtutis activæ; sicut virtus activa corporalis non potest producere substantiam separatam. Tertio modo propter materiam determinatam ad effectum, in quam agens agere non potest; sicut carpentarius non potest; facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum, ex quo fit serra. Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi divinæ virtuti: neque enim propter dissimilitudinem effectus aliquid ei impossibile esse potest; quum omne ens, inquantum habet esse, sit ei simile, ut supra (cap. xv.) ostensum est: nec etiam propter effectus excellentiam; cum ostensum sit (Lib. I. cap. xxviii. & xli.) quod Deus est super omnia entia in bonitate, & perfectione: nec iterum propter defectum materiæ; quum ipse sit causa materiæ; quæ non est possibilis causari nisi per creationem: ipse etiam in agendo non requirit materiam, cum nullo præexistente rem in esse producat; & sic propter materiæ defectum, ejus actio impediri non potest ab effectus productione. Restat igitur quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter omnia potest; quod est eum esse omnipotentem.

Hinc est etiam quod divina Scriptura fide tenendum hoc tradit: dicitur enim Gen. xvii. 1. ex ore Dei: *Ego Deus omnipotens: ambula coram me, & esto perfectus*: & Job xlii. 2. *Scio quia omnia potes*: & Lucæ 1. 37. ex ore Angeli: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*.

Per hoc autem evacuatur quorumdam Philosophorum error (Avic. tract. ix. Metaphys. cap. iv. & Aver. II. cæli text. xxxv. & VIII. Phys. & XII. Metaph.) qui posuerunt, a Deo immediate produci unum effectum tantum, quasi virtus ejus ad illius productionem determinata esset; & quod Deus non potest aliquid facere, nisi secundum quod cursus rerum naturalium se habet: de quibus dicitur Job xxii. 17. *Quasi nihil possit Omni-*

Digitized by Google

potens, æstimabant eum.

CAPUT XXIII.

Quod Deus non agit per necessitatem naturæ.

EX hoc autem ostenditur quod Deus agit in creaturis non ex necessitate naturæ, sed per arbitrium voluntatis.

1. Omnis enim agentis per necessitatem naturæ, virtus determinatur ad unum effectum: & inde est quod omnia naturalia semper eveniunt eodem modo, nisi sit impedimentum; non autem voluntaria. Divina virtus autem non ordinatur ad unum effectum tantum, ut supra (cap. XXII.) ostensum est. Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

2. Adhuc. Quidquid non implicat contradictionem, subest divinæ potentiæ, ut ostensum est (cap. præc.) Multa autem non sunt in rebus creatis, quæ tamen si essent, contradictionem non implicarent, sicut patet præcipue circa numerum, & quantitatem, & distantias stellarum, & aliorum corporum: in quibus si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur subsunt divinæ potentiæ quæ in rerum natura non inveniuntur. Quicumque autem eorum quæ potest facere, quædam facit, & quædam non facit, agit per electionem voluntatis, & non per necessitatem naturæ. Deus igitur non agit per necessitatem naturæ, sed per voluntatem.

3. Item. Unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso: omne enim agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Quum igitur Deus sit per essentiam suam intelligens, ut supra (cap. XLIV. I. Lib.) probatum est; oportet quod similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem. Igitur per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cujus objectum est bonum intellectum, quod movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturæ.

4. Amplius. Secundum Philosophum IX. Metaphys. (text. com. XVI.) duplex est actio: una quæ manet in agente, & est perfectio ipsius, ut videre; alia quæ transit in exteriora, & est perfectio facti, sicut comburere in igne. Divina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quæ non sunt in agente, quum sua actio sit sua substantia, ut in primo (Lib. cap. XLV.) ostensum est. Oportet igitur quod sit de genere illarum actionum quæ sunt in agente, & sunt quasi perfectio ipsius. Hujusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis, & appetentis. Deus igitur cognoscendo, & volendo agit, & operatur: non igitur per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis.

5. Adhuc. Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest, quod universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur, ut patet per Philosophum in XII. Metaphys. (text. com. III.) Primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum, & voluntatem: ea enim quæ intellectu carent, agunt propter finem sicut in finem ab alio directa; quod quidem in artificialibus patet, nam sagittæ motus est ad determinatum signum ex directione sagittantis; simile autem esse oportet in naturalibus: ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis,

Digitized by Google

nis, & ejus quod est ad finem, et debitæ proportionis inter utrumque, quod solum intelligentis est. Cum igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturæ, sed per intellectum, et voluntatem.

6. Præterea. Quod per se agit, prius est eo quod per aliud agit: omne enim quod est per aliud, reducitur in id quod est per se, ne in infinitum procedatur. Qui autem suæ actionis non est dominus; non per se agit: agit enim quasi ab alio actum, non quasi per se ipsum agens. Oportet igitur primum agens hoc modo agere quod sui actus dominus sit. Non est autem aliquis dominus sui actus nisi per voluntatem. Oportet igitur Deum, qui est primum agens, per voluntatem agere, non per naturæ necessitatem.

7. Adhuc. Primo agenti debetur prima actio, sicut et primo mobili primus motus. Sed naturaliter actio voluntatis est prior quam actio naturæ: illud enim naturaliter prius est quod est perfectius, licet (a) in unoquoque sit tempore posterius. Actio autem agentis per voluntatem est perfectior: quod ex hoc patet quod perfectiora sunt ea apud nos quæ per voluntatem agunt, quam quæ per naturæ necessitatem. Ergo Deo, qui est primum agens, debetur actio quæ est per voluntatem.

8. Amplius. Ex hoc item apparet quod ubi conjungitur utraque actio, superior est virtus quæ agit per voluntatem, ea quæ agit per naturam, et utitur ea quasi instrumento: nam in homine superior est intellectus, qui agit per voluntatem, quam anima vegetabilis, quæ agit per naturæ necessitatem. Divina autem virtus est suprema in omnibus entibus. Igitur ipsa agit in res omnes per voluntatem, non per naturæ necessitatem.

9. Item. Voluntas habet pro objecto bonum secundum rationem boni; natura autem non attingit ad communem rationem boni, sed ad hoc bonum quod est sua perfectio. Quum igitur omne agens agat secundum quod ad bonum intendit, quia finis movet agentem; oportet quod agens per voluntatem ad agens per necessitatem naturæ comparetur sicut agens universale ad agens particulare. Agens autem particulare se habet ad agens universale sicut ea quæ posterius sunt, et sicut ejus instrumentum. Ergo oportet quod primum agens sit voluntarium, et non per necessitatem naturæ agens.

Hanc etiam veritatem divina Scriptura nos docet: dicitur enim in Psal. CXXXIV. 6. *Omnia quæcumque voluit*, Dominus, *fecit*: et Ephes. I. II. *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Et Hilarius in Lib. de Synod. (artic. 24.) *Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit*: et infra: *Talia enim cuncta creata sunt, qualia ea Deus fácere voluit.*

Per hoc etiam removetur error quorumdam Philosophorum, qui dicebant, Deum agere per naturæ necessitatem.

CAPUT XXIV.

Quod Deus per suam sapientiam agit.

EX hoc autem apparet quod Deus effectus suos producit secundum suam sapientiam.

1. Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione movetur: bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Deus autem est agens per voluntatem, ut ostensum est (cap. XXIII.) Quum igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio, nihilque intelligat nisi intelligendo se, quem intelligere est sapientem esse;

(a) *an* quandoque, *vel* aliquando?

Digitized by Google

relinquitur quod omnia Deus ſecundum ſuam ſapientiam operatur.

2. Item. Omne agens agit ſibi ſimile: unde oportet quod ſecundum hoc agat unumquodque agens, ſecundum quod habet ſimilitudinem ſui effectus, ſicut ignis calefacit ſecundum modum ſui caloris. Sed in quolibet agente per voluntatem, inquantum hujuſmodi, eſt ſimilitudo ſui effectus ſecundum intellectus apprehenſionem: ſi enim ſolum ſecundum naturæ diſpoſitionem ineſſet ſimilitudo effectus agenti voluntario, non ageret nisi unum, quia ratio naturalis unius eſt una tantum. Omne igitur agens voluntarium producit effectum ſecundum rationem ſui intellectus. Deus autem agit per voluntatem, ut oſtenſum eſt. Igitur per ſapientiam ſui intellectus res in eſſe producit.

3. Amplius. Secundum Philoſophum in I. Metaph. (cap. 11.) ordinare, ſapientis eſt: ordinatio enim aliquorum fieri non poteſt, niſi per cognitionem habitudinis, & proportionis ordinatorum ad invicem, & ad aliquid altius, quod eſt finis eorum; ordo enim aliquorum ad invicem eſt propter ordinem eorum ad finem. Cognoſcere autem habitudines, & proportiones aliquorum ad invicem, eſt ſolius habentis intellectum; iudicare autem de aliquibus per cauſam altiſſimam, ſapientiæ eſt; & ſic oportet quod omnis ordinatio per ſapientiam alicujus intelligentis fiat: unde & in mechanicis ordinatores ædificiorum, ſapientes illius artificii dicuntur. Res autem quæ ſunt a Deo productæ, ordinem ad invicem habent non caſualem; quum ſint ſemper, vel ut in pluribus: & ſic patet quod Deus res in eſſe produxit eas ordinando. Deus igitur per ſuam ſapientiam res in eſſe produxit.

4. Adhuc. Ea quæ ſunt a voluntate, vel ſunt agibilia, ſicut actus virtutum, qui ſunt perfectiones operantis, vel tranſeunt in exteriorem materiam, quæ factibilia dicuntur: & ſic patet quod res creatæ ſunt a Deo ſicut factæ. Factibilium autem ratio eſt ars, ſicut dicit Philoſophus. Comparantur ergo omnes res creatæ ad Deum ſicut artificiata ad artificem. Sed artifex per ordinem ſuæ ſapientiæ, & intellectus artificiata in eſſe producit. Ergo & Deus omnes creaturas per ordinem ſui intellectus fecit.

Hoc autem divina auctoritate confirmatur: nam dicitur in Pſalm. CIII. 24. *Omnia in ſapientia feciſti*: & Prov. III. 19. *Dominus ſapientia fundavit terram*.

Per hoc autem excluditur quorumdam error, qui dicebant, omnia ex ſimplici divina voluntate dependere abſque aliqua ratione.

CAPUT XXV.

Qualiter Deus omnipotens, dicatur quædam non poſſe.

I. Part. quæſt. XXV. *art.* 3. & 4.

EX præmiſſis autem accipi poteſt quod quamvis Deus ſit omnipotens, aliqua tamen dicitur non poſſe.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra (cap. XVI.) in Deo eſſe potentiam activam; potentiam vero paſſivam in Deo non eſſe, ut ſupra in primo Libro oſtenſum eſt. Secundum autem utramque potentiam dicimur poſſe. Illa igitur Deus non poteſt quæ (a) poſſe potentiæ paſſivæ ſunt.

Quæ autem hujuſmodi ſint, inveſtigandum eſt. Primo quidem igitur potentia activa eſt ad agere, potentia

(a) *An redundat* poſſe? *an vero pro* ſunt *legendum eſt?*

Digitized by Google

tia autem passiva ad esse: unde in illis solis est potentia ad esse quæ materiam habent contrarietati subjectam. Quum igitur in Deo potentia passiva non sit, quidquid ad suum esse non pertinet, Deus non potest: non potest igitur Deus esse corpus, aut aliquid hujusmodi.

2. Adhuc. Hujusmodi potentiæ passivæ motus, actus est. Deus igitur, cui potentia passiva non competit, mutari non potest. Potest autem ulterius ostendi, & concludi, quod non potest mutari secundum singulas mutationum species, ut quod non potest augeri, vel minui, aut alterari, aut generari, aut corrumpi.

3. Amplius. Quum deficere quoddam corrumpi sit, sequitur quod in nullo deficere potest.

4. Præterea. Defectus omnis secundum privationem aliquam est. Privationis autem subjectum potentia materiæ est. Nullo igitur modo potest deficere.

5. Adhuc. Quum fatigatio fit per defectum virtutis, oblivio autem per defectum scientiæ; patet quod neque fatigari, neque oblivisci potest.

6. Amplius. Neque vinci, neque violentiam pati: hæc enim non sunt nisi ejus quod natum est moveri. Similiter autem neque pœnitere potest, neque irasci, aut tristari; quum hæc omnia imperfectionem, & passionem, & defectum sonent.

7. Rursus. Quia potentiæ activæ objectum, & effectus est ens factum; nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio sui objecti, sicut visus non videt deficiente visibili in actu; oportet quod Deus dicatur non posse quidquid est contra rationem entis inquantum est ens, vel facti entis inquantum est factum.

Quæ autem sint hujusmodi, inquirendum est. Primo quidem igitur contra rationem entis est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum, sicut ratio hominis per oppositum ejus, vel partium ipsius: oppositum autem entis est non ens. Hoc igitur Deus non potest ut faciat simul unum & idem esse, & non esse, quod est contradictoria esse simul.

8. Adhuc. Contradictio in contrariis, & privative oppositis includitur: sequitur enim, si est album, & nigrum, quod sit album, & non album; & si est videns, & cæcum, quod sit videns, & non videns: unde ejusdem rationis est quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem.

9. Amplius. Ad remotionem cujuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse, et non esse, nec etiam potest facere quod rei desit aliquid suorum principiorum essentialium ipsa remanente: sicut quod homo non habeat animam.

10. Præterea. Quum principia quarumdam scientiarum, ut Logicæ, Geometriæ, et Arithmeticæ, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet; sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non possit, sicut quod genus non sit prædicabile de specie, vel quod lineæ ductæ a centro ad circumferentiam non sint æquales, aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos æquales duobus rectis.

11. Hinc etiam patet quod Deus non potest facere quod præteritum non fuerit, nam hoc etiam contradictionem includit: ejusdem namque ne-

Digitized by Google

neceſſitatis eſt aliquid eſſe dum eſt, et aliquid fuiſſe dum fuit.

12. Sunt etiam quædam quæ repugnant rationi entis facti, inquantum hujuſmodi, quæ etiam Deus facere non poteſt: nam omne quod facit Deus, oportet eſſe factum. Ex hoc autem patet quod Deus non poteſt facere Deum. Nam de ratione entis facti eſt quod eſſe ſuum ex alia cauſa dependeat; quod eſt contra rationem ejus quod dicitur Deus, ut ex ſuperioribus (Lib. I. cap. XIII.) patet.

13. Eadem etiam ratione non poteſt Deus facere aliquid æquale ſibi: nam id cujus eſſe ab alio non dependet, prius eſt in eſſendo, & in ceteris dignitatibus, eo quod ab alio dependet; quod ad rationem entis facti pertinet.

14. Similiter etiam Deus facere non poteſt quod aliquid conſervetur in eſſe ſine ipſo: nam conſervatio eſſe uniuſcujuſque dependet a cauſa ſua, unde oportet quod remota cauſa removeatur & effectus. Si igitur res aliqua poſſit eſſe quæ a Deo non conſervaretur in eſſe, non eſſet effectus ejus.

15. Rurſus. Quia ipſe eſt per voluntatem agens, illa non poteſt facere quæ non poteſt velle. Quæ autem velle non poſſit, conſiderari poteſt, ſi accipiamus qualiter in divina voluntate neceſſitas eſſe poſſit. Nam quod neceſſe eſt eſſe, impoſſibile eſt non eſſe; & quod impoſſibile eſt eſſe, neceſſe eſt non eſſe. Patet autem ex hoc quod non poteſt Deus facere ſe non eſſe, vel non eſſe bonum, aut beatum: quia de neceſſitate vult ſe eſſe, bonum eſſe, & beatum, ut in I. Lib. (cap. lxxx.) oſtenſum eſt.

16. Item. Oſtenſum eſt ſupra quod Deus non poteſt velle aliquod malum: unde patet quod Deus peccare non poteſt.

17. Similiter. Oſtenſum eſt ſupra (I. Lib. cap. xcv.) quod Dei voluntas non poteſt eſſe mutabilis. Sic igitur non poteſt facere id quod eſt a ſe volitum, non impleri.

Sciendum tamen, quod hoc alio modo dicitur non poſſe a præmiſſis: nam præmiſſa Deus ſimpliciter nec velle, nec facere poteſt; hujuſmodi autem Deus quidem facere velle poteſt, ſi ejus voluntas, vel potentia abſolute conſideretur, non autem ſi conſideretur præſuppoſita voluntate de oppoſito: nam voluntas divina reſpectu creaturarum, neceſſitatem non habet niſi ex ſuppoſitione, ut in I. Libro (cap. lxxxiii.) oſtenſum eſt. Et ideo omnes iſtæ locutiones, *Deus non poteſt facere contraria his quæ diſpoſuit facere*, & quæcumque ſimiliter dicuntur, intelliguntur compoſite: ſic enim implicant ſuppoſitionem divinæ voluntatis de oppoſito. Si autem intelligantur diviſe, ſunt falſæ, quia reſpiciunt potentiam, & voluntatem Dei abſolute.

Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita & per intellectum, & ſcientiam, ut oſtenſum eſt (cap. XXIII. & XXIV.) Pari igitur ratione non poteſt facere quæ ſe facturum non præſcivit, aut dimittere quæ ſe facturum præſcivit: quia non poteſt facere quæ facere non vult, aut dimittere quæ vult. Eodem modo conceditur, & negatur utrumque, ſcilicet ut prædicta non poſſe dicatur, non quidem abſolute, ſed ſub conditione, vel ſuppoſitione.

CA-

Digitized by Google

CAPUT XXVI.

Quod divinus intellectus ad determinatos effectus non coarctatur.

QUoniam autem oſtenſum eſt quod divina potentia ad determinatos effectus non limitatur, ac per hoc quod de neceſſitate naturæ non agit, ſed per intellectum, & voluntatem; ne cui forte videatur quod ejus intellectus, vel ſcientia ad determinatos effectus ſolummodo poſſit extendi, & ſic agat ex neceſſitate ſcientiæ, quamvis non ex neceſſitate naturæ: reſtat oſtendere quod ejus ſcientia, vel intellectus nullis effectuum limitibus coarctatur.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra (cap. XLIX. I. Lib.) quod Deus omnia alia quæ a Deo produci poſſunt, comprehendit, ſuam eſſentiam intelligendo, in quo omnia hujuſmodi eſſe neceſſarium eſt per aliqualem ſimilitudinem, ſicut effectus virtute ſunt in cauſa. Si igitur potentia divina ad determinatos effectus non coarctatur, ut ſupra (cap. XXII.) oſtenſum eſt, neceſſarium eſt & de ejus intellectu ſimilem ſententiam proferre.

2. Adhuc. Divinæ eſſentiæ infinitatem ſupra (I. Lib. cap. XLVIII.) oſtendimus. Infinitum autem, quantalibet additione finitorum facta, adæquari non poteſt, quin in infinitum excedat quantalibet finita, etiamſi numero infinita exiſtant; nihil autem aliud præter Deum conſtat eſſe ſecundum eſſentiam infinitum, quum omnia alia ſecundum eſſentiæ rationem ſub determinatis generibus, & ſpeciebus concludantur. Quomodocumque igitur divini effectus, & quantumcumque comprehendantur, ſemper in divina eſſentia eſt ut eos excedat, & ita plurium ratio eſſe poſſit. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam eſſentiam cognoſcit, ut ſupra (cap. XLVII. Lib. I.) oſtenſum eſt, omnem infinitatem effectuum tranſcendit: non igitur ex neceſſitate ad hos vel ad illos effectus coarctatur.

3. Item. Supra (cap. LXIX. I. Lib.) oſtenſum eſt quod divinus intellectus infinitorum eſt cognitor. Deus autem per ſui intellectus ſcientiam res producit in eſſe. Cauſalitas igitur divini intellectus ad finitos effectus non coarctatur.

4. Amplius. Si divini intellectus cauſalitas ad effectus aliquos, quaſi de neceſſitate agens, coarctaretur, hoc eſſet reſpectu illorum qui ab eo producuntur in eſſe. Hoc autem eſſe non poteſt; quum ſupra (I. Lib. cap. LXVI.) oſtenſum ſit quod Deus intelligit etiam quæ nec ſunt, nec erunt, nec fuerunt. Non igitur Deus agit ex neceſſitate ſui intellectus, vel ſcientiæ.

5. Præterea. Divina ſcientia comparatur ad res ab ipſo productas ſicut ſcientia artificis ad res artificiatas. Quælibet autem ars ſe extendit ad omnia quæ poſſunt contineri ſub genere ſubjecto illius artis, ſicut ars ædificatoria ad omnes domos: genus autem ſubjectum divinæ artis eſt ens, quum ipſe per ſuum intellectum ſit univerſale principium entis, ut ſupra (cap. XXI. & XXIV.) oſtenſum eſt. Igitur intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat, ſuam cauſalitatem extendit. Hujuſmodi vero omnia, quantum eſt de ſe, nata ſunt ſub ente contineri. Non igitur divinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coarctatur. Hinc eſt quod in Pſal. CXLVI. 5. dicitur: *Magnus Dominus: & magna virtus ejus, & ſapientiæ ejus non eſt numerus.*

Per hoc autem excluditur quorumdam Philoſophorum poſitio dicentium,

quod

quod ex hoc quod Deus se ipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet singula, & universa disponat, sicut fides catholica profitetur. Sciendum tamen, quod quamvis divinus intellectus, ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat, sicut Sap. XI. 21. dicitur: *Omnia in numero, pondere, & mensura disposuisti*, Domine.

CAPUT XXVII.

Quod Divina voluntas ad determinatos effectus non coarctatur.

EX his etiam ostendi potest quod nec ejus voluntas, per quam agit, ad determinatos effectus necessitatem habet.

1. Voluntatem enim suo objecto proportionatam esse oportet. Objectum autem voluntatis est bonum intellectum, ut patet ex supradictis (Lib. I. cap. LXXII.) Voluntas igitur ad quælibet se nata est extendere quæ ei intellectus sub boni ratione proponere potest. Si igitur divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ut ostensum est (cap. XXVI.) relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus de necessitate producit.

2. Præterea. Nihil agens per voluntatem producit aliquid non volendo. Ostensum est autem supra (I. Lib. cap. LXXXI.) quod Deus erga alia a se, nihil vult ex necessitate absoluta. Non igitur ex necessitate divinæ voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex ejus libera dispositione.

CAPUT XXVIII.

Qualiter in rerum productione debitum justitiæ invenitur.

OStendere autem ex prædictis oportet quod Deus non necessitate operatus est in rerum creatione, quasi ex debito justitiæ res in esse produxerit.

1. Justitia enim secundum Philosophum in V. Ethic. (cap. III.) ad alterum est, cui debitum reddit. Nihil autem universali rerum productioni præsupponitur, cui aliquid debeatur. Ipsa igitur universalis rerum productio ex debito justitiæ provenire non potuit.

2. Item. Quum justitiæ actus sit reddere unicuique quod suum est, actum justitiæ præcedit actus quo aliquid alicujus suum efficitur, sicut in rebus humanis patet: aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum justitiæ sibi reddit. Ille igitur actus quo primo aliquid suum alicujus efficitur, non potest esse actus justitiæ. Sed per creationem res creata primo incipit aliquid suum habere. Non igitur creatio ex debito justitiæ procedit.

3. Præterea. Nullus debet aliquid alteri nisi per hoc quod aliqualiter dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo, vel ab altero, ratione cujus alteri debet: sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo; dominus ministro, quia ab eo accipit famulatum quo indiget; omnis homo proximo, propter Deum, a quo bona cuncta suscepimus. Sed Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat, ut ex supradictis (Lib. I. cap. XIII. & ult.) manifeste apparet. Deus igitur non produxit res in esse ex aliquo justitiæ debito.

4. Amplius. In quolibet genere; quod propter se est, est prius eo quod est propter aliud. Illud igitur quod est primum simpliciter inter omnes causas, est causa propter se ipsum tantum

Digitized by Google

tum. Quod autem agit ex debito juſtitiæ, non agit propter ſe ipſum tantum: agit enim propter illud cui debet. Deus igitur, quum ſit prima cauſa, & primum agens, res in eſſe produxit non ex debito juſtitiæ.

Hinc eſt quod ad Roman. XI. 35. dicitur: *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? Quoniam ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia*: & Job. XLI. 2. *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei? Omnia quæ ſub cælo ſunt, mea ſunt.*

Per hoc autem excluditur quorumdam error, probare nitentium, quod Deus non poteſt facere niſi quod facit, quia non poteſt facere niſi quod debet: non enim ex debito juſtitiæ res operatur, ut oſtenſum eſt.

5. Licet autem univerſalem rerum productionem nihil creatum præcedat, cui aliquid debitum eſſe poſſit, præcedit tamen aliquid increatum, quod eſt creationis principium. Quod quidem dupliciter conſiderari poteſt. Ipſa enim divina bonitas præcedit ut finis, & primum motivum ad creandum, ſecundum Auguſtinum, qui dicit (de verb. Apoſt. ſerm. XIII.) *Quia Deus bonus eſt, ſumus*. Scientia autem ejus, & voluntas præcedunt ſicut ea quibus res in eſſe producuntur. Si igitur ipſam divinam bonitatem abſolute conſideremus, nullum debitum in creatione rerum invenimus. Dicitur enim uno modo aliquid alicui debitum, ex ordine alterius ad ipſum, quod ſcilicet in ipſum debet referre quod ab ipſo accipit; ſicut debitum eſt benefactori quod ei de beneficiis gratiæ agantur, inquantum ille qui accepit beneficium, hoc ei debet. Hic tamen modus debiti in rerum creatione locum non habet, quum non ſit aliquid præexiſtens cui poſſet competere aliquid Deo debere, nec aliquod ejus beneficium præexiſtat. Alio modo dicitur aliquid alicui debitum ſecundum ſe: hoc enim eſt ex neceſſitate alicui debitum quod ad ejus perfectionem requiritur; ſicut homini debitum eſt habere manus, vel virtutem, quia ſine his perfectus eſſe non poteſt. Divina autem bonitas nullo exteriori indiget ad ſui perfectionem. Non eſt igitur per modum neceſſitatis ei debita creaturarum productio.

6. Adhuc. Deus voluntate ſua res in eſſe produxit, ut ſupra (cap. XLV.) oſtenſum eſt. Non eſt autem neceſſarium, ſi Deus ſuam bonitatem vult eſſe, quod velit alia a ſe produci: hujus enim conditionalis antecedens eſt neceſſarium, non autem conſequens: oſtenſum eſt enim in primo Libro (cap. LXXX.) quod Deus ex neceſſitate vult ſuam bonitatem eſſe, non autem ex neceſſitate vult alia. Igitur non ex neceſſitate debetur divinæ bonitati creaturarum productio.

7. Amplius. Oſtenſum eſt (cap. XXIII. XXVI. XXVII.) quod Deus produxit res in eſſe non ex neceſſitate naturæ, neque ex neceſſitate ſcientiæ, neque ex neceſſitate voluntatis, neque juſtitiæ. Nullo igitur modo neceſſitatis, divinæ bonitati eſt debitum quod res in eſſe producantur.

Poteſt tamen dici eſſe ſibi debitum per modum cujuſdam condecentiæ. Juſtitia autem proprie dicta debitum neceſſitatis requirit: quod enim ex juſtitia alicui redditur, ex neceſſitate juris ei debetur. Sicut igitur creaturarum productio non poteſt dici fuiſſe ex debito juſtitiæ, qua Deus creaturæ ſit debitor; ita nec ex tali debito juſtitiæ, quo ſuæ bonitati ſit debitor, ſi juſtitia proprie accipiatur.

Digitized by Google

Large tamen justitia accepta, potest dici in creatione rerum justitia, inquantum divinam condecet bonitatem.

Si vero divinam dispositionem consideremus, quomodo Deus disposuit suo intellectu, & voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate divinæ dispositionis procedit. Non enim potest esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit quod postmodum ipse non faciat; alias ejus dispositio vel esset mutabilis, vel infirma. Ejus igitur dispositioni ex necessitate debetur quod impleatur. Sed tamen hoc debitum non sufficit ad rationem justitiæ proprie dictæ in rerum creatione: in qua considerari non potest nisi actio Dei creantis. Ejusdem autem ad se ipsum non est justitia proprie dicta, ut patet per Philosophum in V. Ethicor. (cap. III.) Non igitur proprie dici potest, quod Deus ex debito justitiæ res in esse produxit ea ratione, quia per scientiam, et voluntatem se disposuit producturum.

CAPUT XXIX.

Qualiter in productione alicujus creaturæ potest debitum justitiæ inveniri in comparatione posterioris ad priorem.

SI autem alicujus creaturæ productio consideretur, poterit ibi debitum justitiæ inveniri ex comparatione posterioris creaturæ ad priorem. Dico autem priorem non solum tempore, sed natura. Sic igitur in primis divinis effectibus producendis debitum non invenitur, in posteriorum vero productione invenitur debitum, ordine tamen diverso: nam si illa quæ sunt priora naturaliter, sint etiam priora in esse, posteriora ex prioribus debitum trahunt: debitum enim est ut positis causis habeant actiones per quas producunt effectus. Si vero quæ sunt priora naturaliter sint posteriora in esse, tunc e converso priora debitum trahunt a posterioribus; sicut medicinam debitum est præcedere ad hoc quod sanitas consequatur. Utrobique autem hoc commune exiſtit quod debitum, sive necessitas sumitur ab eo quod est prius natura, circa id quod est natura posterius. Necessitas autem quæ est a posteriori in esse, licet sit prius natura, non est absoluta necessitas, sed conditionalis; ut si hoc debet fieri, necesse est hoc prius esse.

Secundum igitur hanc necessitatem in creaturarum productione debitum invenitur tripliciter.

Primo modo ut sumatur conditionatum debitum a tota rerum universitate ad quamlibet ejus partem, quæ ad perfectionem requiritur universi: si enim tale universum fieri Deus voluit, debitum fuit ut Solem, & aquam faceret, & hujusmodi, sine quibus universum esse non potest.

Secundo ut sumatur conditionis debitum ex una creatura ad aliam; ut si animalia, & plantas Deus esse voluit, debitum fuit ut cælestia corpora faceret sic, ex quibus conservantur; & si hominem esse voluit, oportuit facere plantas, & animalia, & alia hujusmodi, quibus homo indiget ad esse perfectum; quamvis hæc, et illa Deus ex mera fecerit voluntate.

Tertio ut in unaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus, et proprietatibus, et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse, vel quantum ad aliquam sui perfectionem; sicut supposito quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit ut animam, et corpus in eo conjungeret, et sensus, et alia hujusmodi

Digitized by Google

di adjumenta tam intrinseca, quam extrinseca ei præberet: in quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturæ debitor non dicitur, sed suæ dispositioni implendæ.

Invenitur autem et alius necessitatis modus in rerum natura, secundum quod aliquid dicitur necessarium absolute: quæ quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse sicut ex principiis essentialibus, et ex causis efficientibus, sive moventibus. Sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locum habere non potest quantum ad causas efficientes: ibi enim solus Deus causa efficiens fuit, cujus est solius creare, ut supra (cap. XXI.) ostensum est. Ipse autem non ex necessitate naturæ, sed voluntate operatur, creando, ut supra (cap. XXIII.) ostensum est. Ea vero quæ voluntate fiunt, necessitatem habere non possunt, nisi ex sola finis suppositione, secundum quam debitum est fini ut ea sint per quæ pervenitur ad finem. Sed quantum ad causas formales, vel materiales nihil prohibet etiam in prima rerum creatione necessitatem absolutam inveniri: ex hoc enim quod aliqua corpora ex elementis fuerint composita, necessarium fuit ea calida, aut frigida esse; & ex hoc quod aliqua superficies producta est triangularis figuræ, necessarium fuit quod tres angulos æquales duobus rectis haberet. Hæc autem necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materialem, vel formalem. Unde secundum hanc Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam debitum necessitatis cadit. In rerum autem propagatione, ubi jam creatura efficiens invenitur, potest esse necessitas absoluta a causa efficiente creata; sicut ex motu Solis inferiora corpora necessario immutantur.

Sic igitur ex prædictis debiti rationibus justitia naturalis in rebus invenitur & quantum ad rerum creationem, & quantum ad eorum propagationem; & ideo Deus dicitur juste, & rationabiliter omnia condidisse, & gubernare.

Sic igitur per prædicta excluditur duplex error; eorum scilicet qui divinam potentiam limitantes dicebant, Deum non posse facere nisi quæ facit, quia sic facere debet; & eorum qui dicunt, quod omnia sequuntur simplicem voluntatem absque aliqua alia ratione, vel quærenda in rebus, vel assignanda.

CAPUT XXX.

Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta.

LIcet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quæ in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione; non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sit necessarium nos fateri omnia contingentia esse: quod posset alicui videri ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt; quum soleant in rebus esse contingentes effectus, qui ex causa sua non de necessitate procedunt.

1. Sunt enim quædam in rebus creatis quæ simpliciter & absolute necesse est esse. Illas enim res simpliciter & absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse; quædam autem res sic sunt a Deo in esse productæ, ut in earum natura sit potentia ad non esse: quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam

Digitized by Google

formam. Illæ igitur res in quibus non eſt materia, vel ſi eſt, non eſt poſſibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non eſſe: eas igitur ſimpliciter & abſolute neceſſe eſt eſſe.

Si autem dicatur, quod ea quæ ſunt ex nihilo, quantum eſt de ſe, in nihilum tendunt; & ſic in omnibus creaturis ineſt potentia ad non eſſe: manifeſtum eſt, hoc non ſequi. Dicuntur enim res creatæ a Deo, eo modo in nihilum tendere quo ſunt ex nihilo; quod quidem non eſt niſi ſecundum potentiam agentis. Sic igitur & rebus creatis non ineſt potentia ad non eſſe, ſed Creatori ineſt potentia ut eis det eſſe, vel eis deſinat eſſe influere; quum non ex neceſſitate naturæ agat ad rerum productionem, ſed ex voluntate, ut (cap. XXIII.) oſtenſum eſt.

2. Item. Ex quo res creatæ, ex divina voluntate in eſſe procedunt, oportet eas tales eſſe, quales Deus eas eſſe voluit. Per hoc autem quod dicitur, Deum produxiſſe res per voluntatem, non per neceſſitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res eſſe quæ de neceſſitate ſint, & aliquas quæ ſint contingenter, ad hoc quod ſit in rebus diverſitas ordinata. Nihil igitur prohibet res quaſdam divina voluntate productas, neceſſarias eſſe.

3. Adhuc. Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis ſuam ſimilitudinem indiderit, niſi quantum ad illa quæ repugnant ei quod eſt eſſe creatum: agentis enim perfecti eſt producere ſibi ſimile, quantum poſſibile eſt. Eſſe autem neceſſe ſimpliciter, non repugnat ad rationem eſſe creati: nihil enim prohibet aliquid eſſe neceſſe quod tamen ſuæ neceſſitatis cauſam habet, ſicut concluſiones demonſtrationum. Nihil igitur prohibet quaſdam res ſic eſſe productas a Deo, ut tamen eas eſſe ſit neceſſe ſimpliciter; immo hoc divinæ perfectioni atteſtatur.

4. Amplius. Quanto aliquid magis diſtat ab eo quod per ſe ipſum eſt exiſtens, ſcilicet Deo, tanto magis propinquum eſt ad non eſſe; quanto autem aliquid eſt propinquius Deo, tanto magis recedit a non eſſe. Quæ autem jam ſunt, propinqua ſunt ad non eſſe, per hoc quod habent potentiam ad non eſſe. Illa igitur quæ ſunt Deo propinquiſſima, & per hoc a non eſſe remotiſſima, talia eſſe oportet, ad hoc quod ſit ordo rerum completus, ut in eis non ſit potentia ad non eſſe. Talia autem ſunt neceſſaria abſolute. Sic igitur aliqua creata de neceſſitate habent eſſe.

Sciendum eſt itaque, quod ſi rerum creatarum univerſitas conſideretur, prout ſunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex neceſſitate principii, niſi neceſſitate ſuppoſitionis, ut dictum eſt. Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur neceſſitatem habere abſolutam: nihil enim prohibet aliqua principia non ex neceſſitate produci; quibus tamen poſitis, de neceſſitate ſequitur talis effectus; ſicut mors animalis hujus, neceſſitatem abſolutam habet propter hoc quod jam ex contrariis eſt compoſitum, quamvis ipſum ex contrariis componi, non fuiſſet neceſſarium abſolute. Similiter autem quod tales rerum naturæ a Deo producerentur, voluntarium fuit; quod autem eis ſic ſtatutis aliquid proveve-

Digitized by Google

veniat, vel exiſtat, abſolutam neceſſitatem habet. Diversimode autem ex diversis causis neceſſitas in rebus creatis eſt. Nam quia sine ſuis eſſentialibus principiis, quæ ſunt materia, & forma, res eſſe non poteſt (quod ex ratione principiorum eſſentialium rei competit) abſolutam neceſſitatem in omnibus neceſſe eſt habere.

Ex his autem principiis, ſecundum quod ſunt eſſendi principia, tripliciter ſumitur neceſſitas abſoluta in rebus.

Uno quidem modo per ordinem ad eſſe ejus cujus ſunt: & quia materia, ſecundum id quod eſt, eſt ens in potentia; quod autem poteſt eſſe, poteſt etiam & non eſſe; ex ordine materiæ neceſſario res aliquæ corruptibiles exiſtunt, ſicut animal, quod ex contrariis compoſitum eſt, quia ejus materia contrariorum eſt ſuſceptiva. Forma autem ſecundum id quod eſt actus, eſt, & per eam res actu exiſtunt: unde ex ipſa provenit neceſſitas ad eſſe in quibuſdam. Quod contingit, vel quia res illæ ſunt formæ non in materia, & ſic non eſt in eis potentia ad non eſſe, ſed per ſuam formam ſemper ſunt in virtute eſſendi, ſicut eſt in ſubſtantiis ſeparatis: vel quia formæ rerum ſua perfectione adæquant totam potentiam materiæ, ut ſic non remaneat potentia ad aliam formam, nec per conſequens ad non eſſe, ſicut eſt in corporibus cæleſtibus. In quibus vero forma non complet totam materiæ potentiam, remanet adhuc materia in potentia ad aliam formam; & ideo non eſt in eis neceſſitas eſſendi; ſed virtus eſſendi (a) conſequitur in eis victoriam formæ ſuper materiam, ut patet in elementis, & elementatis: forma enim elementi non attingit materiam ſecundum totum ejus poſſe; non enim fit ſuſceptiva formæ elementi unius, niſi per hoc quod ſubiicitur alteri parti contrarietatis: forma vero mixti attingit materiam, ſecundum quod diſponitur per determinatum modum mixtionis. Idem autem ſubjectum oportet eſſe contrariorum, & mediorum omnium, quæ ſunt ex commixtione extremorum. Unde manifeſtum eſt quod omnia quæ vel contrarium habent, vel ex contrariis ſunt, corruptibilia ſunt; quæ autem hujuſmodi non ſunt, ſempiterna ſunt, niſi per accidens corrumpantur; ſicut formæ quæ non ſubſiſtunt, ſed eſſe earum eſt per hoc quod inſunt materiæ.

Alio modo ex principiis eſſentialibus eſt in rebus abſoluta neceſſitas per ordinem ad partes materiæ, vel formæ, ſi contingit hujuſmodi principia in aliquibus non ſimplicia eſſe: quia enim materia propria hominis eſt corpus commixtum, & complexionatum, & organizatum; neceſſarium eſt abſolute hominem quodlibet elementorum, & humorum, & organorum principalium in ſe habere. Similiter ſi homo eſt animal rationale, & mortale, & hæc eſt natura, vel forma hominis; neceſſarium eſt ipſum, (b) animal rationale eſſe.

Tertio vero eſt in rebus neceſſitas abſoluta per ordinem principiorum eſſentialium ad proprietates conſequentes materiam, & formam; ſicut neceſſe eſt ferram, quia ex ferro eſt, duram eſſe, & hominem diſciplinæ perceptibilem eſſe. Neceſſitas vero agentis conſideratur & quantum ad ipſum

(a) *Al.* non ſequitur.

(b) *Al.* & animal.

Digitized by Google

ipsum agere, & quantum ad effectum consequentem.

Prima autem necessitatis consideratio similis est necessitati accidentis, quam habet ex principiis formalibus. Sicut enim alia accidentia ex necessitate principiorum essentialium procedunt, ita & actio ex necessitate formæ, per quam agens est actu: sic enim agit ut actu est. Differenter tamen hoc accidit in actione quæ in ipso agente manet, sicut intelligere, & velle; & in actione quæ in alterum transit, sicut calefacere. Nam in primo genere actionis sequitur ex forma, per quam agens fit in actu, necessitas actionis ipsius: quia ad eius esse nihil extrinsecum requiritur in quod actio terminetur. Cum enim sensus fuerit factus in actu per speciem sensibilem, necesse est ipsum sentire, & similiter cum intellectus est in actu per speciem intelligibilem. In secundo autem genere actionis sequitur ex forma necessitas actionis quantum ad virtutem agendi: si enim ignis est calidus, necessarium est ipsum habere virtutem calefaciendi; tamen non necesse est ipsum calefacere, eo quod ab extrinseco impediri potest. Nec ad propositum differt, utrum agens sit unus tantum ad actionem sufficiens per suam formam, vel oporteat multos agentes ad unam actionem agendam congregari, sicut multi homines ad trahendam navim: nam omnes sunt ut unus agens, qui fit actu per adunationem eorum ad actionem unam.

Necessitas autem quæ est a causa agente, vel movente in effectu, vel moto, non tantum dependet a causa agente, sed etiam a conditione ipsius moti, & recipientis actionem agentis, cui vel nullo modo inest potentia ad recipiendum talis actionis effectum, sicut lanæ, ut ex ea fiat prora; vel est potentia impedita per contraria agentia, vel per contrarias dispositiones inhærentes mobili, aut formas, motore impedito, quo impeditur virtus agentis in agendo, sicut ferrum non liquefit a debili calido. Oportet igitur ad hoc quod sequatur effectus, quod in passo sit potentia ad recipiendum, & in agente sit victoria supra passum, ut possit ipsum transmutare ad contrariam dispositionem. Et si quidem effectus consequens, in passum ex victoria agentis supra ipsum, fuerit contrarius naturali dispositioni patientis, erit necessitas violentiæ, sicut cum lapis proiicitur sursum; si vero non fuerit contrarius naturali dispositioni ipsius subiecti, non erit necessitas violentiæ, sed ordinis naturalis, sicut est in motu cæli, qui est a primo agente extrinseco, non tamen est contra naturalem dispositionem mobilis, & ideo non est motus violentus, sed naturalis. Similiter est in alteratione corporum inferiorum a corporibus cælestibus: nam naturalis inclinatio est in corporibus inferioribus ad recipiendam impressionem corporum superiorum. Sic etiam est in generatione elementorum: nam forma inducenda per generationem, non est contraria primæ materiæ, quæ est generationis subiectum, licet sit contraria formæ abiiciendæ: non enim materia sub forma contraria existens, est generationis subjectum. Ex prædictis igitur patet quod necessitas quæ est in causa agente, in quibusdam dependet ex dispositione agentis tantum; in quibusdam vero ex dispositione agentis, & patientis. Si igitur talis dispositio, secun-

dum

dum quam de neceſſitate ſequitur effectus, fuerit neceſſaria, & abſoluta in agente, & patiente; erit neceſſitas abſoluta in cauſa agente, ſicut in his quæ agunt ex neceſſitate, & ſemper. Si autem non fuerit abſolute neceſſaria, ſed poſſibilis removeri; non erit neceſſitas ex cauſa agente, niſi ex ſuppoſitione diſpoſitionis utriuſque debitæ ad agendum; ſicut in his quæ impediuntur interdum in ſua operatione vel propter defectum virtutis, vel propter violentiam alicuius contrarii: unde non agunt ſemper ex neceſſitate, ſed ut in pluribus.

Ex cauſa autem finali ſequitur in rebus neceſſitas dupliciter. Uno quidem modo prout eſt primum in intentione agentis; & quantum ad hoc eodem modo eſt neceſſitas ex fine, & ab agente: agens enim intantum agit, inquantum finem intendit tam in naturalibus, quam in voluntariis. In rebus autem naturalibus intentio finis competit agenti ſecundum ſuam formam, per quam finis eſt ſibi conveniens: unde oportet quod ſecundum virtutem formæ tendat res naturalis in finem, ſicut grave ſecundum menſuram gravitatis tendit ad medium. In rebus autem voluntariis tantum voluntas inclinat ad agendum propter finem quem intendit; licet non ſemper tantum inclinetur ad agendum hæc vel illa quæ ſunt propter finem quem appetit, quando finis non ſolum per hæc vel illa haberi poteſt, ſed pluribus modis. Alio vero modo eſt ex fine neceſſitas, ſecundum quod eſt poſterius in eſſe: & hæc neceſſitas non eſt abſoluta; ſed conditionata; ſicut dicimus, neceſſe fore ut ſerra ſit ferrea, ſi debeat habere ferræ opus.

CAPUT XXXI.

Quod non eſt neceſſarium creaturas fuiſſe ab æterno.

EX præmiſſis autem reſtat oſtendere quod non eſt neceſſarium res creatas ab æterno fuiſſe.

1. Si enim univerſitatem creaturarum, vel quamcumque unam creaturam neceſſe eſt eſſe, oportet quod neceſſitatem iſtam habeat ex ſe, vel ex alio. Ex ſe quidem eam habere non poteſt. Oſtenſum eſt enim ſupra (cap. XV.) quod omne ens oportet eſſe a primo ente. Quod autem non habet eſſe a ſe, impoſſibile eſt quod neceſſitatem eſſendi a ſe habeat: quia quod neceſſe eſt eſſe, impoſſibile eſt non eſſe; & ſic quod de ſe habet quod ſit neceſſe eſſe, de ſe habet quod non poſſit eſſe non ens, & per conſequens quod non ſit non ens, & ſta quod ſit ens. Si autem hæc neceſſitas creaturæ eſt ab alio, oportet quod ſit ab aliqua cauſa quæ ſit extrinſeca: quia quicquid accipiatur intrinſecum creaturæ, habet eſſe ab alio. Cauſa autem extrinſeca eſt vel efficiens, vel finis. Ex efficiente vero ſequitur quod effectum neceſſe ſit eſſe per hoc quod agentem neceſſe eſt agere: per actionem enim agentis effectus a cauſa efficiente dependet. Si igitur agentem non neceſſe ſit agere ad productionem effectus, nec effectum neceſſe eſt eſſe abſolute. Deus autem non agit ex aliqua neceſſitate ad creaturarum productionem, ut ſupra (cap. XXIII.) oſtenſum eſt. Non eſt igitur abſolute neceſſe creaturam eſſe, neceſſitate dependente a cauſa efficiente. Similiter nec neceſſitate dependente a cauſa finali. Ea enim quæ ſunt ad finem, neceſſitatem a fine

non

Digitized by Google

non recipiunt, nisi secundum quod finis sine eis vel non potest esse, sicut conservatio vitæ sine cibo, vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. Finis autem divinæ voluntatis, ex qua res in esse processerunt, non potest aliud esse quam sua bonitas, ut in primo (Lib. cap. lxxv.) ostensum est: quæ quidem a creaturis non dependet nec quantum ad esse, cum sit per se necesse esse; nec quantum ad bene esse, cum sit secundum se perfecta simpliciter; quæ omnia supra (cap. xiii. & xxviii.) ostensa sunt. Non est igitur creaturam esse absolute necessarium: nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse.

2. Adhuc. Quod est ex voluntate, non est absolute necessarium, nisi forte quando voluntatem hoc velle est necessarium. Deus autem non per necessitatem naturæ, sed per voluntatem producit creaturas in esse, ut probatum est (cap. xxiii.) nec necessitate vult creaturas esse, ut in primo (Lib. cap. lxxxi.) ostensum est. Non igitur est absolute necessarium creaturam esse: neque ergo necessarium est eas semper fuisse.

3. Amplius. Ostensum est supra (cap. xxiii.) quod Deus non agit aliqua actione quæ sit extra ipsum, quasi ab ipso exiens, & in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne, & terminatur in ligna; sed ejus velle est eius agere; & hoc modo sunt res, secundum quod Deus vult eas esse. Sed necessarium non est quod Deus velit creaturam semper fuisse; cum etiam non sit necessarium Deum velle quod creatura sit omnino, ut in primo (Lib. cap. lxxxi.) ostensum est. Non igitur est necessarium quod creatura semper fuerit.

4. Item. Ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate nisi per rationem alicujus debiti. Ex nullo autem debito Deus creaturam producit, si absolute universalis creaturæ productio consideretur, ut supra (cap. xxviii.) ostensum est. Non igitur ex necessitate Deus creaturam producit: nec igitur necessarium est, si Deus sempiternus sit, quod creaturam ab æterno produxerit.

5. Præterea. Ostensum est supra (cap. xxix.) quod absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium, quod per se necesse est esse, scilicet Deum; sed per ordinem ad alias causas, quæ non sunt per se necessariæ causæ. Necessitas autem ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse: sequitur enim, si aliquid currit, quod moveatur: non tamen necesse est quod semper motum fuerit, quia ipsum currere non est per se necessarium. Nihil ergo cogit creaturas semper fuisse.

CAPUT XXXII.

Rationes probare volentium æternitatem mundi ex parte Dei acceptæ.

SEd quia multorum positio fuit, quod mundus semper, & ex necessitate fuerit, & hoc demonstrare conati sunt; restat rationes eorum ponere, ut ostendatur, quod non de necessitate concludunt mundi sempiternitatem.

Primo autem ponentur rationes quæ sumuntur ex parte Dei.

Secundo quæ sumuntur ex parte creaturæ. (cap. seq.)

Tertio quæ sumuntur a modo factio-

Digitized by Google

ctionis rerum, ſecundum quem ponuntur de novo incipere eſſe (cap. XXXIV.)

Ex parte autem Dei ad æternitatem mundi oſtendendam ſumuntur rationes hujuſmodi.

1. Omne agens quod non ſemper agit, movetur per ſe, vel per accidens. Per ſe quidem, ſicut ignis qui non ſemper comburebat, incipit comburere, vel quia de novo accenditur, vel quia de novo transfertur, ut ſit propinquum combuſtibili. Per accidens autem, ſicut motor animalis incipit de novo movere animal, aliquo novo motu facto circa ipſum, vel ex interiori, ſicut cum animal expergiſcitur digeſtione completa, & incipit moveri; vel ab exteriori, ſicut cum de novo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de novo inchoandam. Deus autem non movetur neque per ſe, neque per accidens, ut in primo (Lib. cap. XIII.) probatum eſt. Deus igitur ſemper eodem modo agit. Ex ſua autem actione res creatæ in eſſe conſiſtunt. Semper igitur creaturæ fuerunt.

2. Adhuc. Effectus procedit a cauſa agente per actionem ejus. Sed actio Dei eſt æterna, alias fieret de potentia agente, actu agens, & oporteret quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente actu, quod eſt impoſſibile. Ergo res a Deo creatæ ab æterno fuerunt.

3. Amplius. Poſita cauſa ſufficienti, neceſſe eſt effectum poni: ſi enim adhuc poſita cauſa non neceſſe eſt effectum poni, poſſibile igitur erit cauſa poſita, effectum eſſe, & non eſſe. Conſecutio igitur effectus ad cauſam erit poſſibilis tantum. Quod autem eſt poſſibile, indiget aliquo quo reducatur in actum. Oportebit igitur ponere aliquam eſſe cauſam qua fiat ut effectus reducatur in actum; & ſic prima cauſa non erat ſufficiens. Sed Deus eſt cauſa ſufficiens productionis creaturarum: alias non eſſet cauſa, ſed magis in potentia ſe ad cauſam haberet, aliquo enim addito fieret cauſa; quod patet eſſe impoſsibile. Videtur igitur neceſſarium quod, cum Deus ab æterno fuerit, creatura etiam fuerit ab æterno.

4. Item. Agens per voluntatem, non retardat ſuum propoſitum exequi de aliquo faciendo niſi propter aliquid in futurum expectatum, quod nondum adeſt. Et hoc quandoque eſt in ipſo agente, ſicut cum expectatur perfectio virtutis ad agendum, aut ſublatio alicujus impedientis virtutem; quandoque vero eſt extra agentem, ſicut cum expectatur præſentia alicujus coram quo actio fiat; vel ſaltem cum expectatur preſentia alicujus temporis opportuni, quod nondum adeſt. Si enim voluntas ſit completa, ſtatim potentia exequitur, niſi ſit defectus in ipſa; ſicut ad imperium voluntatis ſtatim ſequitur motus membri, niſi ſit defectus potentiæ motivæ exequentis motum: & per hoc patet quod cum aliquis vult aliquid facere, & non ſtatim fiat, oportet quod vel hoc ſit propter defectum potentiæ, qui expectatur removendus, vel quia voluntas non eſt completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis eſſe, quando vult hoc abſolute facere omnibus modis. Voluntas autem incompleta eſt, quando aliquis non vult facere hoc abſolute, ſed exiſtente aliqua conditione quæ nondum adeſt, vel niſi ſubtracto impedimento quod adeſt.

Digitized by Google

Conſtat autem quod quicquid Deus nunc vult quod ſit, ab æterno voluit quod ſit: non enim novus motus voluntatis ei advenire poteſt, nec aliquis defectus, vel impedimentum potentiæ ejus adeſſe potuit: vel aliquid aliud expectari potuit ad univerſalis creaturæ productionem, cum nihil aliud ſit increatum niſi ipſe ſolus, ut ſupra (cap. VI. & XV.) oſtenſum eſt. Neceſſarium igitur videtur quod ab æterno creaturam in eſſe produxerit.

5. Præterea. Agens per intellectum non præeligit unum alteri niſi propter præeminentiam unius ad alterum. Sed ubi nulla eſt differentia, non poteſt eſſe præeminentia. Ubi igitur nulla eſt differentia, non fit prælectio unius ad alterum; & propter hoc ab agente ad utrumlibet ſe habente æqualiter, nulla erit actio, ſicut nec a materia: talis enim potentia aſſimilatur potentiæ materiæ. Non entis autem ad non ens nulla poteſt eſſe differentia. Unum igitur non ens non eſt alteri præeligibile. Sed præter totam creaturarum univerſitatem nihil eſt niſi æternitas Dei. In nihilo autem non poſſunt aſſignari differentiæ aliquæ momentorum, ut in uno magis oporteat aliquid fieri quam in alio: ſimiliter nec in æternitate, quæ tota eſt uniformis, & ſimpliciter, ut in primo (Lib. cap. XV.) oſtenſum eſt. Relinquitur igitur quod voluntas Dei ſe æqualiter habet ad producendum creaturam per totam æternitatem. Aut igitur voluntas ſua eſt de hoc quod numquam creatura ſub æternitate ejus conſtituatur, aut quod ſemper conſtet. Non eſt autem voluntas ejus de hoc quod numquam creaturæ ſub ejus eſſe æterno conſtituantur, cum pateat creaturas voluntati ejus eſſe inſtitutas. Reliquitur igitur de neceſſitate, ut videtur, quod creatura ſemper fuit.

6. Adhuc. Ea quæ ſunt ad finem, neceſſitatem habent ex fine, & maxime in his quæ voluntate aguntur. Oportet igitur quod fine eodem modo ſe habente, ea quæ ſunt ad finem, eodem modo ſe habeant, vel producantur, niſi adveniat nova habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex divina voluntate procedentium, eſt divina bonitas, quæ ſola poteſt eſſe divinæ voluntatis finis. Cum igitur divina bonitas in tota æternitate eodem modo ſe habeat in ſe, & in comparatione ad divinam voluntatem, videtur, quod eodem modo creaturæ in eſſe producuntur a divina voluntate in tota æternitate: non enim poteſt dici, quod aliqua nova relatio eis advenerit ad finem, ſi penitus ponatur non fuiſſe ante aliquod determinatum tempus, a quo incepiſſe ponuntur.

7. Adhuc. Cum bonitas divina perfectiſſima ſit, non hoc modo dicitur, quod omnia a Deo proceſſerunt propter bonitatem ejus, ut ei aliquid ex creaturis accreſceret; ſed quia bonitatis eſt ut ſe ipſam communicet, prout poſſibile eſt, in quo bonitas manifeſtatur. Cum autem omnia bonitatem Dei participent inquantum habent eſſe, ſecundum quod diuturniora ſunt, magis bonitatem Dei participant: unde & eſſe perpetuum ſpeciei dicitur divinum eſſe. Bonitas autem divina infinita eſt. Ejus igitur eſt ut ſe in infinitum communicet, non aliquo determinato tempore tantum. Hoc igitur videtur ad divinam bonitatem pertinere ut creaturæ aliquæ ab æterno fuerint. Hæc igitur ſunt ex parte Dei accepta, per quæ videtur quod creaturæ ſemper fuerint.

CA-

Digitized by Google

CAPUT XXXIII.

Rationes ex parte creaturarum sumptæ.

SUnt autem & alia ex parte creaturarum accepta, quæ idem ostendere videntur.

1. Quæ enim non habent potentiam ad non esse, impossibile est ea non esse. Quædam autem sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non esse: non enim potest esse potentia ad non esse nisi in illis quæ habent materiam contrarietati subjectam: potentia enim ad esse, & non esse, est potentia ad privationem, & formam, quorum subjectum est materia: privatio vero semper adjungitur formæ contrariæ, cum impossibile sit materiam esse absque omni forma. Sed quædam creaturæ sunt in quibus non est materia contrarietati subjecta, vel quia omnino non habent materiam, sicut substantiæ intellectuales, ut infra (cap. l.) ostendetur, vel non habent contrarium, sicut corpora cælestia, quod eorum motus ostendit, qui contrarium non habet. Quasdam igitur creaturas impossibile est non esse: ergo eas necesse est semper esse.

2. Item. Unaquæque res tantum durat in esse, quanta est sua virtus essendi, nisi per accidens, sicut in his quæ violenter corrumpuntur. Sed quædam creaturæ sunt quibus inest virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum, sicut corpora cælestia, & intellectuales substantiæ: incorruptibilia enim sunt, cum contrarium non habeant. Relinquitur igitur quod eis competit semper esse. Quod autem incipit esse, non semper est. Eis ergo non competit ut esse incipiant.

2. Adhuc. Quandocumque aliquid de novo incipit moveri, oportet quod movens, vel motum, vel utrumque aliter se habeat nunc quando est motus, quam prius quando non erat motus: est enim habitudo, vel relatio quædam moventis ad motum, secundum quod est movens actu. Relatio autem nova non incipit sine mutatione utriusque, vel alterius saltem extremorum. Quod autem se aliter habet nunc quam prius, movetur. Ergo oportet ante motum qui de novo incipit, alium motum præcedere in mobili, vel in movente. Oportet igitur quod quilibet motus vel sit æternus, vel habeat alium motum ante se. Motus igitur semper fuit: ergo & mobilia, & sic creaturæ semper fuerunt: Deus enim omnino immobilis est, ut in I. (Lib. cap. XIII.) ostensum est.

4. Præterea. Omne agens quod generat sibi simile, intendit conservare esse perpetuum in specie, quod non potest conservari in individuo. Impossibile est autem naturæ appetitum vanum esse. Oportet igitur quod rerum generabilium species sint perpetuæ.

5. Adhuc. Si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum, cum sit numerus motus, & per consequens mobilia esse perpetua, cum motus sit actus mobilis. Sed tempus oportet esse perpetuum: non enim potest intelligi esse tempus quin sit nunc, sicut linea non potest intelligi sine puncto: nunc autem semper est finis præteriti, & principium futuri, hæc enim est diffinitio ipsius nunc; & sic quodlibet nunc datum habet ante se tempus prius & posterius, & ita nullum potest esse primum, neque ultimum. Relinquitur igitur

Digitized by Google

quod mobilia, quæ ſunt ſubſtantiæ creatæ, ſint ab æterno.

6. Item. Omne oportet vel affirmare, vel negare. Si igitur ad negationem alicujus ſequitur ejus poſitio, oportet illud eſſe ſemper. Tempus autem eſt hujuſmodi: nam ſi tempus non ſemper fuit, eſt accipere prius non eſſe ipſius quam eſſe: & ſimiliter ſi non ſemper ſit futurum, oportet quod non eſſe ejus ſit poſterius ad eſſe ejus. Prius autem, & poſterius non poteſt eſſe ſecundum durationem, niſi tempus ſit: nam numerus prioris, & poſterioris tempus eſt; & ſic oportebit tempus fuiſſe antequam inciperet, & futurum eſſe poſtquam deſinat. Oportet igitur tempus eſſe æternum. Tempus autem eſt accidens, quod ſine ſubjecto eſſe non poteſt: ſubjectum autem ejus non eſt Deus, qui eſt ſupra tempus, cum ſit omnino immobilis, ut in I. (Lib. cap. xv.) probatum eſt. Relinquitur igitur aliquam ſubſtantiam creatam eſſe æternam.

7. Amplius. Multæ propoſitiones ſic ſe habent quod qui eas negat, oportet quod eas ponat, ſicut qui negat veritatem eſſe, ponit veritatem eſſe: ponit enim ſuam negativam eſſe veram quam profert: & ſimile eſt de eo qui negat hoc principium contradictionem non eſſe ſimul veram. Negans enim hoc, dicit negationem quam ponit, eſſe veram, oppoſitam autem affirmationem falſam; & ſic non de eodem utrumque verificari. Si igitur id ad cujus remotionem ſequitur ſua poſitio, oportet eſſe ſemper, ut probatum eſt, ſequitur quod prædictæ propoſitiones, & omnes quæ ex his ſequuntur, ſint ſempiternæ. Hæ autem propoſitiones non ſunt Deus. Ergo aliquid oportet præter Deum eſſe æternum. Hæ igitur, & hujuſmodi rationes ſumi poſſunt ex parte creaturarum, quod creaturæ fuerunt ſemper.

CAPUT XXXIV.

Rationes ſumptæ ex parte factionis.

POſſunt autem ſummi aliæ rationes ex parte ipſius factionis ad idem oſtendendum.

1 Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impoſſibile eſt totaliter eſſe falſum: falſa enim opinio, infirmitas quædam intellectus eſt, ſicut & falſum judicium de ſenſibili proprio, ex infirmitate ſenſus accidit. Defectus autem per accidens ſunt, quia præter naturæ intentionem: quod autem eſt per accidens, non poteſt eſſe ſemper, & in omnibus; ſicut judicium de ſaporibus, quod ab omni guſtu datur, non poteſt eſſe falſum, ita judicium quod ab omnibus de veritate datur, non poteſt eſſe erroneum. Communis autem ſententia eſt omnium Philoſophorum, ex nihilo nihil fieri. Oportet igitur eſſe verum. Si igitur aliquid eſt factum, oportet ex aliquo eſſe factum; quod ſi etiam factum ſit, oportet etiam & hoc ex alio fieri. Non poteſt autem hoc in infinitum procedere: quia ſic nulla generatio compleretur, cum non ſit poſſibile infinita tranſire. Oportet igitur devenire ad aliquod primum quod non ſit factum. Omne autem ens quod non ſemper fuit, oportet eſſe factum. Ergo oportet illud ex quo omnia primo fiunt, eſſe ſempiternum. Hoc autem non eſt Deus, quia ipſe non poteſt eſſe materia alicuius rei, ut in I. (Lib. cap. xvii.) probatum eſt. Relinquitur igitur quod aliquid extra Deum ſit æternum, ſcilicet materia prima.

2. Am-

Digitized by Google

2. Amplius. Si aliquid non se habet eodem modo nunc, & prius, oportet illud esse aliqualiter mutatum: hoc enim est moveri, non eodem modo se nunc, & prius habere. Omne autem quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc & prius. Oportet igitur hoc per aliquem motum, vel mutationem accidere. Omnis autem motus, vel mutatio in aliquo subjecto est: est enim actus mobilis. Cum autem motus sit prius eo quod fit per motum (cum ad hoc terminetur motus) oportet ante quodlibet factum præexistere aliquod subjectum mobile: & cum hoc non sit possibile in infinitum procedere, oportet devenire ad aliquod primum subjectum, non de novo incipiens sed semper existens.

3. Adhuc. Omne quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse; si enim possibile non erat ipsum esse, necesse erat non esse; & sic semper fuisset non ens, & numquam esse incepisset. Sed quod est possibile esse, est subjectum potentia ens. Oportet igitur ante quodlibet de novo incipiens præexistere subjectum potentia ens: & cum hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod primum subjectum quod non inceperit esse de novo.

4. Item. Nulla substantia permanens, est dum fit: ad hoc enim fit ut sit: non enim fieret, si jam esset. Sed dum fit, oportet aliquid esse quod sit factionis subjectum: non enim factio, cum sit accidens, sine subjecto esse potest. Omne igitur quod fit, habet aliquod subjectum præexistens: & cum hoc in infinitum ire non possit, sequitur primum subjectum non esse factum, sed sempiternum: ex quo ulterius sequitur, aliquid præter Deum esse æternum, cum ipse subjectum factionis, aut motus esse non possit. Hæ igitur sunt rationes quibus aliqui tamquam demonstrationibus inhærentes dicunt, necessarium esse res creatas semper fuisse: in quo fidei catholicæ contradicunt, quæ ponit, nihil præter Deum semper fuisse, sed omnia esse cœpisse præter unum Deum æternum.

CAPUT XXXV.

Solutio rationum sumptarum ex parte Dei.

Oportet igitur ostendere, præmissas rationes non ex necessitate concludere, & primo illas quæ ex parte agentis sumuntur.

1. Non enim oportet quod per se, vel per accidens Deus moveatur, si effectus ejus de novo incipiunt esse ut prima ratio procedebat. Novitas enim effectus indicare potest mutationem agentis, inquantum demonstrat novitatem actionis: non enim potest esse quod in agente sit nova actio, nisi aliquo modo moveatur, saltem de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, cum actio sua sit sua essentia, ut supra (Lib. I. cap. xlv.) ostensum est. Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.

Nec tamen oportet; quod si primi agentis actio sit æterna, quod ejus effectus sit æternus, ut secunda ratio concludebat: ostensum est enim supra (cap. xxiii.) Quod Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita quod sit aliqua actio ipsius media, sicut in nobis actio virtutis motivæ est media inter actum voluntatis & effectum, ut in præcedentibus ostensum est: sed oportet quod suum intelligere, & velle, sit suum face-

Digitized by Google

facere: effectus autem ab intellectu, & voluntate ſequitur ſecundum determinationem intellectus, & imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio, & quæcumque alia conditio, ita & præſcribitur ei tempus: non enim ſolum ars determinat ut hoc tale ſit, ſed ut tunc ſit, ſicut Medicus, ut tunc detur potus: unde ſi ejus velle per ſe eſſet efficax ad effectum producendum, ſequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo exiſtente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuiſſe, effectum autem ejus non ab æterno, ſed tunc cum ab æterno diſpoſuit.

Ex quo etiam patet quod etſi Deus ſit ſufficiens cauſa productionis rerum in eſſe, non tamen oportet quod ejus effectus æternus ponatur eo exiſtente æterno, ut tertia ratio concludebat. Poſita enim cauſa ſufficiente ponitur ejus effectus: non autem effectus extraneus a cauſa: hoc enim eſſet ex inſufficientia cauſæ, ac ſi calidum non calefaceret. Proprius autem effectus voluntatis eſt ut ſit hoc quod voluntas vult. Si autem aliquid aliud eſſet quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius cauſæ, ſed alienus ab ea. Voluntas autem, ſicut dictum eſt, ſicut vult hoc eſſe tale, ita vult hoc eſſe tunc; unde oportet, ad hoc quod voluntas ſit ſufficiens cauſa, quod effectus ſit quando voluntas eſt ut ſit, & quando voluntas effectum eſſe diſpoſuit. In his autem quæ a cauſa naturaliter agente procedunt, ſecus eſt, quia actio naturæ eſt ſecundum quod ipſa eſt: unde ad eſſe cauſæ ſequi oportet effectum. Voluntas autem agit non ſecundum modum ſui eſſe, ſed ſecundum modum ſui propoſiti: & ideo ſicut effectus naturalis agentis ſequitur eſſe agentis, ſi ſit ſufficiens; ita effectus agentis per voluntatem, ſequitur modum propoſiti.

Ex his etiam patet quod divinæ voluntatis non retardatur effectus, quamvis non ſemper fuerit, voluntate de eo exiſtente, ut quarta ratio proponebat. Nam ſub voluntate divina cadit non ſolum quod ejus effectus ſit, ſed quod tunc ſit. Hoc igitur volitum quod eſt tunc creaturam eſſe, non retardatur: quia tunc incepit creatura eſſe quando Deus ab æterno diſpoſuit.

Non eſt autem ante totius creaturæ inchoationem diverſitatem aliquam partium alicujus durationis accipere, ut in quinta ratione ſupponebatur. Nam nihil menſuram non habet, nec durationem. Dei autem duratio, quæ eſt æternitas, non habet partes, ſed eſt ſimplex omnino, non habens prius, & poſterius, cum Deus ſit immobilis, ut in primo (Lib. cap. XIII.) oſtenſum eſt. Non eſt igitur comparare inchoationem totius creaturæ ad aliqua diverſa ſignata in aliqua præexiſtente menſura, ad quæ initium creaturarum ſimiliter, & diſſimiliter ſe poſſit habere, ut oporteat rationem eſſe apud agentem quare in hoc ſignato illius durationis creaturam in eſſe produxerit, & non in alio præcedenti, vel ſequenti: quæ quidem ratio requireretur, ſi aliqua duratio in partes diviſibiles eſſet præter totam creaturam productam; ſicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipſum tempus. Deus autem ſimul in eſſe produxit & creaturam, & tempus. Non eſt igitur ratio quare nunc & non prius, in hoc

Digitized by Google

hoc conſideranda; ſed ſolum quare non ſemper, ſicut per ſimile in loco apparet: particularia enim corpora ſicut in tempore determinato, ita etiam in loco determinato producuntur; & quia habent extra ſe tempus & locum a quibus continentur, oportet eſſe rationem quare magis in hoc loco, & in hoc tempore producuntur quam in alio. In toto autem cælo (extra quod non eſt locus, & cum quo univerſalis locus omnium producitur) non eſt ratio conſideranda quare hic, & non ibi conſtitutum eſt: quam rationem quia quidam conſiderabant (Pythagoras & Plato, teſte Ariſt. III. Phyſ. text. xxv.) deciderunt in errorem, ut ponerent infinitum in corporibus: & ſimiliter in productione totius creaturæ, extra quam non eſt tempus, & cum qua tempus ſimul producitur; non eſt attendenda ratio quare nunc, & non prius, ut per hoc ducamur ad concedendam temporis infinitatem; ſed ſolum quare non ſemper, vel quare poſt non eſſe, vel cum aliquo principio.

Ad hoc autem inquirendum ſexta ratio inducebatur ex parte finis, qui ſolus inducere poteſt neceſſitatem in his quæ voluntate aguntur. Finis autem divinæ voluntatis non poteſt eſſe niſi ejus bonitas. Non autem agit propter hunc finem producendum in eſſe, ſicut artifex agit propter conſtitutionem artificiati; cum bonitas ejus ſit æterna & immutabilis, ita quod ei nihil accreſcere poteſt. Nec etiam poteſt dici, quod propter ejus meliorationem Deus agat. Nec etiam agit propter hunc finem acquirendum ſibi, ſicut Rex pugnat, ut acquirat civitatem: ipſe enim eſt ſua bonitas. Reſtat igitur quod agat propter finem; inquantum effectum producit ad participationem finis. In producendo igitur res ſic propter finem, uniformis habitudo finis ad agentem non eſt conſideranda ut ratio operis ſempiterni; ſed magis eſt attendenda habitudo finis ad effectum, qui fit propter finem; ut taliter producatur effectus, qualiter convenientius ordinetur ad finem: unde per hoc quod finis uniformiter ſe habet ad agentem, non poteſt concludi, quod effectus ſit ſempiternus.

Nec eſt neceſſarium effectum divinum ſemper fuiſſe, propter hoc quod ſic convenientius ordinetur ad finem, ut ſeptima ratio procedere videbatur; ſed convenientius ordinatur ad finem propter hoc quod eſt non ſemper fuiſſe. Omne enim agens producens effectum in participationem ſuæ formæ, intendit in eo inducere ſuam ſimilitudinem. Sic igitur divinæ voluntati conveniens fuit in ſuæ bonitatis participationem creaturam producere, ut ſua ſimilitudine divinam bonitatem repræſentaret. Non autem poteſt eſſe talis repræſentatio per modum æqualitatis, ſicut effectus univocus ſuam cauſam repræſentat, ut ſic oporteat ab infinita bonitate æternos effectus produci; ſed ſicut excedens repræſentatur ab eo quod exceditur. Exceſſus autem divinæ bonitatis ſupra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturæ non ſemper fuerunt: ex hoc enim apparet expreſſe quod omnia alia præter ipſum, eum habent ſui eſſe auctorem, & quod virtus ejus non obligatur ad hujuſmodi effectus producendos, ſicut natura ad effectus naturales; & per conſequens quod eſt voluntate agens, & intelligens:

quo

Digitized by Google

quorum contraria quidam posuerunt (Aristoteles, & Averroes, ut notatum est cap. XXXII.) æternitatem creaturarum supponentes. Sic igitur ex parte agentis nihil est quod æternitatem creaturarum nos ponere cogat.

CAPUT XXXVI.

Solutio rationum sumptarum ex parte rerum factarum.

SImiliter etiam nec ex parte creaturæ est aliquid quod nos ad ejus æternitatem ponendam de necessitate inducat.

Necessitas enim essendi quæ in creaturis invenitur (ex quo prima ratio sumitur) est necessitas ordinis, ut in præcedentibus (cap. XXX.) est ostensum. Necessitas autem ordinis non cogit ipsum cui talis inest necessitas, semper fuisse, ut ostensum est supra (cap. XXX. & XXXI.) licet enim substantia cæli per hoc quod caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse (a) hæc tamen necessitas sequitur ejus substantiam: unde substantia ejus jam in esse instituta, talis necessitas impotentialitatem non essendi inducit; non autem facit esse impossibile cælum non esse in consideratione qua agitur de productione substantiæ ipsius.

Similiter etiam virtus essendi semper (ex qua procedebat secunda ratio) præsupponit substantiæ productionem: unde cum de productione substantiæ cæli agitur, talis virtus sempiternitatis argumentum sufficiens esse non potest.

Motus etiam sempiternitatem non cogit nos ponere ratio consequenter inducta. Jam enim patet quod absque mutatione Dei agentis potest esse quod novum agat non sempiternum. Si autem possibile est ab eo aliquid agi de novo, patet quod & moveri: nam motus dispositionem voluntatis æternæ sequitur de motu non semper essendo.

Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum (b) perpetuitatem (ex quo quarta ratio procedebat) præsupponit naturalia agentia jam producta: unde locum non habet hæc ratio nisi in rebus naturalibus jam in esse productis, non autem cum de rerum productione agitur. Utrum autem necesse sit ponere generationem perpetuo duraturam, in sequentibus ostendetur.

Ratio etiam quinta ex tempore inducta æternitatem motus magis supponit quam probet. Cum enim prius, & posterius, & continuitas temporis sequatur prius & posterius, & continuitatem motus, secundum Aristotelis doctrinam (IV. Phys. text. comm. XCIX.) patet quod ideo idem instans est principium futuri, & finis præteriti, quia aliquid signatum in motu est principium, & finis diversarum partium motus. Non oportebit igitur omne instans hujusmodi esse, nisi omne signum in tempore acceptum, sit medium inter prius & posterius in motu: quod est ponere motum sempiternum. Ponens autem motum esse non sempiternum, potest dicere, primum instans temporis esse principium futuri, & nullius præteriti finem. Nec repugnat successioni temporis quod ponatur in ipso aliquod *nunc* principium, & non finis, propter hoc quod linea, in qua ponitur punctus aliquis principium, & non finis, est stans, & non fluens: quia etiam in motu aliquo particulari, qui etiam non est stans, sed

(a) *Al.* non tamen.

(b) *Al.* proprietatem.

Digitized by Google

sed fluens, signari aliquid potest ut principium motus tantum, & non ut finis: aliter enim omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile.

Quod autem prius ponitur non esse temporis quam ejus esse, si tempus incepit, non cogit nos dicere, quod si ponitur tempus esse, ponatur non esse, ut sexta ratio concludebat. Nam prius, quod dicimus antequam tempus esset, non ponit aliquam temporis partem in re, sed solum in imaginatione: cum enim dicimus, Tempus habet esse post non esse, intelligimus quod non fuit aliqua pars temporis ante hoc *nunc* signatum; sicut cum dicimus, quod supra cælum nihil est, non intelligimus quod aliquis locus sit extra cælum, qui possit dici supra respectu cæli, sed quod non est locus eo superior. Utrobique autem imaginatio potest mensuram aliquam rei existenti apponere, ratione cujus sicut non est ponenda quantitas corporis infinita, ut dicitur in III. Physic. (text. comm. lx.) ita nec tempus in æternum.

Veritas autem propositionum quam oportet concedere etiam propositiones negantem (ex qua septima ratio procedebat) habet necessitatem ordinis, qui est prædicati ad subjectum: unde non cogit aliquam rem esse semper, nisi forte intellectum divinum, in quo est radix omnis veritatis, ut in primo (Lib. cap. XXXIV.) ostensum est. Patet igitur quod rationes ex creaturis inductæ non cogunt ad mundi æternitatem ponendam.

CAPUT XXXVII.

Solutiones rationum sumptarum ex parte factionis rerum.

REstat autem ostendere quod nec ex parte productionis rerum aliqua ratio sumpta cogere possit ad idem.

Communis enim Philosophorum positio, ponentium, ex nihilo nihil fieri (ex qua prima ratio procedebat) veritatem habet secundum illud fieri quod ipsi considerabant. Quia enim omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est; a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit: unde principium rerum perquirentes, particulares factiones entium tantum consideraverunt, inquirentes qualiter vel hic ignis, vel hic lapis fiat: & ideo primi magis extrinsece quam oporteret fieri, rem considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut rarum, densum, & hujusmodi; dicentes per consequens, fieri nihil esse nisi alterari propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant. Posteriores vero magis intrinsece rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes, quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia. Hoc autem fieri quod est entis ex qualicumque ente, est factio particularis entis; quod quidem fit, inquantum est ens hoc, ut homo, vel ignis; non autem inquantum est ens universaliter: ens enim prius erat, quod in hoc ens transmutatur. Profundius autem ad rerum originem ingredientes consideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una prima causa processionem, ut ex rationibus hoc ostendentibus supra (cap. XV. & XVI.) positis patet. In hac autem processione totius entis a Deo non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio præjacente: non enim esset

totius entis creati factio. Et hanc quidem factionem non attigerunt primi Naturales, quorum erat communis ſententia, ex nihilo nihil fieri: vel ſi qui eam attigerunt, non proprie nomen factionis ei competere conſideraverunt, cum nomen factionis motum, vel mutationem importet. In hac autem totius entis origine ab uno primo ente intelligi non poteſt tranſmutatio unius entis in aliud, ut oſtenſum eſt (cap. XVII.) propter quod nec ad naturalem Philoſophum pertinet hujuſmodi rerum originem conſiderare, ſed ad Philoſophum primum, qui conſiderat ens commune, & ea quæ ſunt ſeparata a motu. Nos tamen ſub quadam ſimilitudine etiam ad illam originem nomen factionis transferimus, ut dicamus ea facta quorumcumque eſſentia, vel natura ab aliis originem habet.

Ex quo patet quod nec ſecunda ratio de neceſſitate concludit, quæ ex ratione motus ſumebatur. Nam creatio mutatio dici non poteſt niſi ſecundum metaphoram, prout creatum conſideratur habere eſſe poſt non eſſe: ratione cujus aliquid ex alio fieri dicitur, etiam eorum quæ invicem tranſmutationem non habent, ex hoc ſolo quod unum eorum eſt poſt alterum, ſicut dies ex nocte. Nec ratio motus inducta ad hoc aliquid facere poteſt: nam quod nullo modo eſt, non ſe habet aliquo modo, ut poſſit concludi, quod quando incipit eſſe, alio modo ſe habeat nunc quam prius.

Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam paſſivam præcedere eſſe totius entis creati, ut tertia ratio concludebat. Hoc enim eſt neceſſarium in illis quæ per motum eſſendi principium ſumunt, eo quod motus eſt actus exiſtentis in potentia. Poſſibile autem fuit, ens creatum eſſe antequam eſſet per potentiam agentis, per quam & eſſe incepit, vel propter habitudinem terminorum, in quibus nulla repugnantia invenitur: quod quidem poſſibile ſecundum nullam potentiam dicitur, ut patet per Philoſophum in V. Metaphyſ. (text. cap. XVII.) hoc enim prædicatum quod eſt eſſe, non repugnat huic ſubjecto quod eſt mundus, vel homo, ſicut commenſurabile repugnat diametro: & ſic ſequitur quod non ſit impoſſibile eſſe; & per conſequens quod ſit poſſibile eſſe antequam eſſet, etiam nulla potentia exiſtente. In his autem quæ per motum fiunt, oportet prius fuiſſe poſſibile per aliquam paſſivam potentiam, in quibus Philoſophus in VII. Metaphyſic. (text. comm. XXII.) hac utitur ratione.

Patet igitur etiam ex hoc quod nec quarta ratio ad propoſitum concludit. Nam fieri non ſimul eſt cauſa eſſe rei in his quæ per motum fiunt, in quorum fieri ſucceſſio invenitur; in his autem quæ non fiunt per motum, non prius eſt fieri quam eſſe. Sic igitur evidenter apparet quod nihil prohibet ponere, mundum non ſemper fuiſſe: quod fides catholica ponit Gen. 1. *In principio creavit Deus cælum, & terram*. Et Proverb. VIII. 22. de Deo dicitur: *Antequam quicquam faceret a principio &c.*

CAPUT XXXVIII.

Rationes quibus conantur aliqui oſtendere, mundum non eſſe æternum, & ſolutiones earum.

SUnt autem quædam rationes a quibuſdam inductæ ad probandum, mundum non ſemper fuiſſe, ſumptæ ex his.

1. Deum

Digitized by Google

1. Deum enim esse omnium rerum causam, demonstratum est. Causam autem oportet duratione præcedere ea quæ per actionem causæ fiunt.

2. Item. Cum totum ens a Deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente; & sic relinquitur quod sit factum ex nihilo, & per consequens quod habeat esse post non esse.

3. Adhuc. Quia infinita non est transire: si autem mundus semper fuisset, essent jam infinita pertransita, quia quod præteritum est, pertransitum est: sunt autem infiniti dies, vel circulationes Solis præteritæ, si mundus semper fuit.

4. Præterea. Sequitur quod infinito fiat additio; cum ad dies, vel circulationes præteritas quotidie de novo addatur.

5. Amplius. Sequitur quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper; quod oportet dicere, mundo semper existente: nam filii causa est pater, & hujus alius, & sic in infinitum.

6. Rursus. Sequetur quod sint infinita, scilicet infinitorum hominum præteritorum animæ immortales.

Has autem rationes, quia usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum ne videatur fides catholica in vanis rationibus constituta, & non potius in solidissima Dei doctrina: & ideo conveniens videtur ponere, qualiter obvietur eis per eos qui æternitatem mundi posuerunt.

Quod enim primo dicitur, agens de necessitate præcedere effectum qui per suam operationem fit, verum est in his quæ agunt aliquid per motum, quia effectus non est nisi in termino motus; agens autem necesse est esse etiam cum motus incipit: in his autem quæ in instanti agunt, hoc non est necesse, sicut simul dum Sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphærium.

Quod etiam secundo dicitur, non est efficax: ei enim quod est ex aliquo aliquid fieri, contradictorium oportet dare, si hoc non detur. Est non ex aliquo fieri; non autem quod est ex nihilo, nisi sub sensu primi: ex quo concludi non potest quod fiat post non esse.

Quod etiam tertio ponitur, non est cogens: nam infinitum etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum, finitum est. Quælibet igitur circulatio præcedentium transiri potuit, quia finita fuit: in omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam, & ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema.

Quod etiam quarto proponitur, debile est: nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus æternum, sequitur quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post, nam præsens est terminus præteriti.

Quod etiam quinto obiicitur, non cogit: quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum Philosophos (II. Metaph. text. comm. v.) in causis simul agentibus: quia oportet effectum dependere ex actionibus infinitis simul existentibus; & hujusmodi sunt causæ per se infinitæ, quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam: hæc autem

Digitized by Google

infinitas accidit causis, accidit enim patri Sortis quod sit alterius filius, vel non filius; non autem accidit baculo, inquantum movet lapidem; quod sit motus a manu: movet enim inquantum est motus.

Quod autem de animabus obiicitur, difficilius est; sed tamen ratio non est multum utilis, quia multa supponit. Quidam namque æternitatem mundi ponentium, posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus. Quidam vero, quod ex animabus non manet nisi intellectus separatus, vel agens, secundum quosdam, vel etiam possibilis secundum alios. Quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes, quod eædem animæ post aliqua sæcula in corpora revertuntur. Quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quæ ordinem non habent. Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinæ voluntatis ut supra (cap. xxxv.) tactum est. Finis enim divinæ voluntatis in rerum productione est ejus bonitas, inquantum per causata manifestatur: potissime autem manifestatur divina bonitas, & virtus per hoc quod res aliæ præter ipsum non semper fuerunt: ex hoc enim manifeste apparet quod res aliæ præter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturæ, & quod virtus sua est infinita in agendo: hoc enim convenientissimum fuit divinæ bonitati ut rebus creatis principium durationis daret.

Ex his autem quæ prædicta sunt, vitare possumus diversos errores gentilium Philosophorum: quorum quidam posuerunt mundum æternum, quidam materiam mundi æternam, ex qua ex aliquo tempore mundus cœpit generari vel a casu, vel ab aliquo intellectu, aut etiam amore, aut lite. Ab omnibus enim his ponitur aliquid præter Deum æternum, quod fidei catholicæ repugnat.

CAPUT XXXIX.

Quod distinctio rerum non est a casu. De pot. quæst. III. art. 16.

EXpeditis autem his quæ ad rerum productionem pertinent; restat prosequi ea quæ sunt consideranda in rerum distinctione: in quibus primo oportet ostendere quod rerum distinctio non est a casu.

1. Casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere: quæ enim sunt ex necessitate, & semper, non dicimus esse a casu. Ostensum est autem supra (cap. xxx.) quasdam res creatas esse in quarum natura non est possibilitas ad non esse, sicut sunt substantiæ immateriales, & absque contrarietate. Substantias igitur eorum impossibile est esse a casu. Sunt autem per suam substantiam distinctæ ad invicem. Earum igitur distinctio non est a casu.

2. Amplius. Cum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere; principium autem hujusmodi possibilitatis est materia, non autem forma, quæ magis determinat possibilitatem materiæ ad unum; ea autem quorum distinctio est a forma, non distinguuntur a casu, sed forte ea quorum distinctio est a materia; specierum autem distinctio est a forma; singularium autem ejusdem speciei a materia: distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu; sed forte aliquorum individuorum ca-

Digitized by Google

casus potest esse (a) distinctivus.

3. Adhuc. Cum materia sit principium, & causa rerum casualium, ut ostensum est, in eorum factione potest esse casus quæ ex materia generantur. Ostensum est autem supra (cap. XVI.) quod prima rerum productio in esse, non est ex materia. In ea igitur casus locum habere non potest. Oportet autem quod prima rerum productio cum distinctione fuerit, cum multa inveniantur in rebus creatis quæ neque ex invicem generantur, neque ex aliquo uno communi, quia non conveniunt in materia. Non est igitur possibile quod rerum distinctio sit a casu.

4. Item. Causa per se, prior est ea quæ est per accidens. Si igitur posteriora sint a causa per se determinata, inconveniens est dicere priora esse a causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerum præcedit naturaliter motum, & operationes rerum: determinati enim motus, & operationes sunt rerum determinatarum, & distinctarum; motus autem, & operationes rerum sunt a causis per se, & determinatis, cum inveniantur aut semper, aut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere. Ergo & distinctio rerum est a causa per se, & determinata, & non a casu, qui est causa per accidens indeterminata.

5. Amplius. Cujuslibet rei procedentis ab agente per intellectum, & voluntatem, forma est ab agente intenta. Ipsa autem universitas creaturarum Deum habet auctorem, qui est agens per voluntatem, & intellectum, ut ex præmissis (cap. XXIII.) patet; nec in virtute sua defectus aliquis esse potest, ut sic deficiat a sua intentione, cum sua virtus infinita sit, ut supra (Lib. I. cap. XLIII.) ostensum est. Oportet igitur quod forma universi sit a Deo intenta, & volita: non est igitur a casu: casu enim dicimus esse quæ præter intentionem sunt agentis. Forma autem universi consistit in distinctione, & ordine partium ejus. Non est igitur distinctio rerum a casu.

6. Adhuc. Id quod est bonum, & optimum in effectu, est finis productionis ipsius. Sed bonum, & optimum universi consistit in ordine partium ipsius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest: per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quæ est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi, & distinctio earum, est finis productionis universi: non est igitur distinctio rerum a casu.

Hanc autem veritatem sacra Scriptura profitetur, ut patet Genesis 1. ubi cum primo dicatur: *In principio creavit Deus cælum, & terram:* subjungit: *Divisit Deus lucem a tenebris*: & sic de aliis: ut non solum rerum creatio, sed etiam rerum distinctio a Deo esse ostendatur, non a casu, sed quasi bonum, & optimum universi: unde subditur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*.

Per hoc autem excluditur opinio antiquorum Naturalium, ponentium causam materialem solam & unam, ex qua omnia fiebant raritate, & densitate: hos enim necesse est dicere, distinctionem rerum, quas in universo videmus, non ex alicujus ordinantis intentione provenisse, sed ex materiæ fortuito motu. Similiter etiam excluditur opinio Democriti, & Leu-

(a) *Al.* distinctus.

& Leucippi, ponentium infinita principia materialia, ſcilicet indiviſibilia corpora ejuſdem naturæ, ſed differentia figuris, poſitione, & ordine: ex quorum concurſu (quem oportebat eſſe fortuitum, cum cauſam agentem negarent) ponebant eſſe diverſitatem in rebus, propter prædictas tres atomorum differentias, ſcilicet figuræ, ordinis, & poſitionis: unde ſequebatur diſtinctionem rerum eſſe fortuitam; quod ex præmiſſis patet eſſe falſum.

CAPUT XL.

Quod materia non eſt prima cauſa diſtinctionis rerum.

De pot. quæſt. III. art. 16.

EX hoc autem ulterius apparet quod rerum diſtinctio, non eſt propter materiæ diverſitatem ſicut propter primam cauſam.

1. Ex materia enim nihil determinatum provenire poteſt, niſi caſualiter, eo quod materia ad multa poſſibilis eſt; ex quibus ſi unum tantum proveniat, hoc ut in paucioribus contingens neceſſe eſt eſſe. Hujuſmodi autem eſt quod caſualiter evenit, & præcipue ſublata intentione agentis: oſtenſum eſt autem (cap. XXXIX.) quod rerum diſtinctio non eſt a caſu. Relinquitur igitur quod non ſit propter materiæ diverſitatem ſicut propter primam cauſam.

2. Adhuc. Ea quæ ſunt ex intentione agentis, non ſunt propter materiam ſicut propter primam cauſam: cauſa enim agens prior eſt in cauſando quam materia: quia materia non fit actu cauſa, niſi ſecundum quod eſt mota ab agente: unde ſi aliquis effectus conſequitur diſpoſitionem materiæ, & intentionem agentis, non eſt ex materia ſicut ex prima cauſa: & propter hoc videmus quod ea quæ reducuntur in materiam ſicut in primam cauſam, ſunt præter intentionem agentis, ſicut monſtra, & alia peccata naturæ; forma autem eſt ex intentione agentis: quod ex hoc patet. Agens enim agit ſibi ſimile ſecundum formam; & ſi aliquando deficiat, hoc eſt a caſu propter materiam. Formæ igitur non ſequuntur diſpoſitionem materiæ ſicut primam cauſam, ſed magis e converſo materiæ ſic diſponuntur, ut ſint tales formæ. Diſtinctio autem rerum ſecundum ſpeciem eſt per formas. Diſtinctio igitur rerum non eſt propter materiæ diverſitatem ſicut propter primam cauſam.

3. Amplius. Diſtinctio rerum non poteſt provenire ex materia niſi in illis quae ex materia præexiſtente fiunt. Multa autem ſunt ab invicem diſtincta in rebus quæ non poſſunt ex præexiſtente materia fieri, ſicut patet de corporibus cæleſtibus, quæ non habent contrarium, ut eorum motus oſtendit. Non igitur poteſt eſſe prima cauſa diſtinctionis rerum diverſitas materiæ.

4. Item. Quæcumque habentia ſui eſſe cauſam diſtinguuntur, habent cauſam ſuæ diſtinctionis: unumquodque enim ſecundum hoc fit ens ſecundum quod fit unum in ſe indiviſum, & ab aliis diſtinctum. Sed ſi materia ſui diverſitate eſt cauſa diſtinctionis rerum, oportet ponere materias in ſe eſſe diſtinctas: conſtat autem quod materia quælibet habet eſſe ab alio per hoc quod ſupra (cap. XV.) oſtenſum eſt, omne quod qualitercumque eſt, a Deo eſſe. Ergo aliud eſt cauſa diſtinctionis materiis: non igitur prima cauſa diſtinctionis rerum poteſt eſſe diverſitas materiæ.

5. Adhuc. Cum omnis intellectus agat

Digitized by Google

agat propter bonum, non agit melius propter vilius, ſed e converſo: ſimiliter eſt de natura. Omnes autem res procedunt a Deo per intellectum agentem, ut ex ſupradictis (cap. XXIII.) patet. Sunt igitur a Deo viliora propter meliora, & non e converſo. Forma autem nobilior eſt materia, cum ſit perfectio, & actus ejus. Ergo non producit tales formas rerum propter tales materias, ſed magis tales materias produxit, ut ſint tales formæ. Non igitur diſtinctio ſpecierum in rebus, quæ eſt ſecundum formam eſt propter materiam, ſed magis materiæ ſunt creatæ diverſæ, ut diverſis formis conveniant.

Per hoc autem excluditur opinio Anaxagoræ ponentis infinita principia materialia a principio quidem commixta in uno confuſo, quæ poſtmodum intellectus ſeparando conſtituit; & quorumcumque aliorum ponentium diverſa principia materialia, ad diſtinctionem rerum cauſandam.

CAPUT XLI.

Quod diſtinctio rerum non eſt propter contrarietatem primorum agentium.

hoc. cit.

EX præmiſſis autem oſtendi poteſt quod cauſa diſtinctionis rerum non eſt diverſitas, aut contrarietas agentium.

1. Si enim diverſi agentes, ex quibus procedit rerum diverſitas, ſunt ordinati ad invicem, oportet, quod hujuſmodi ordinis ſit aliqua cauſa una: nam multa non uniuntur niſi per aliquod unum; & ſic illius ordinis eſt una cauſa, & una diſtinctio rerum. Si vero diverſi agentes non ſint ad invicem ordinati, concurſus eorum ad diverſitatem rerum producendam erit per accidens. Diſtinctio igitur rerum erit caſualis: cujus contrarium ſupra (cap. XXXIX.) eſt oſtenſum.

2. Item. A diverſis cauſis non ordinatis non procedunt effectus ordinati, niſi forte per accidens: diverſa autem inquantum hujuſmodi, non faciunt unum. Res autem diſtinctæ inveniuntur habere ordinem ad invicem non caſualiter, cum ut in pluribus unum ab alio moveatur. Impoſſibile eſt igitur quod diſtinctio rerum ſic ordinatarum ſit propter diverſitatem agentium non ordinatorum.

3. Amplius. Quæcumque habent cauſam ſuæ diſtinctionis, non poſſunt eſſe prima cauſa diſtinctionis rerum. Sed ſi plura entia ex æquo accipiantur, neceſſe eſt quod habeant cauſam ſuæ diſtinctionis: habent enim cauſam eſſendi, cum omnia entia ſint ab uno primo ente, ut ſupra (cap. XV.) oſtenſum eſt. Idem autem eſt cauſa eſſendi alicui, & diſtinctionis ejus ab aliis, ſicut (cap. XL.) oſtenſum eſt. Non poteſt igitur eſſe prima cauſa diſtinctionis rerum, diverſitas agentium.

4. Item. Si diverſitas rerum procedat a diverſitate, vel contrarietate diverſorum agentium, maxime hoc videtur (quod & plures ponunt) de contrarietate boni, & mali ita quod omnia bona procedant a bono principio, mala a malo. Bonum autem, & malum ſunt in omnibus generibus: non autem poteſt eſſe unum primum principium omnium malorum: cum enim ea quæ ſunt per aliud, reducantur ad ea quæ ſunt per ſe, oportebit principium activum malorum eſſe per ſe malum. Per ſe autem dicimus tale quod per eſſentiam ſuam tale eſt. Ejus igitur eſſentia erit mala. Hoc autem eſt impoſſibile: omne enim quod eſt, inquantum eſt ens,

Digitized by Google

ens, neceſſe eſt eſſe bonum: eſſe namque ſuum unumquodque amat, & conſervari appetit: ſignum autem eſt quia contrapugnat unumquodque ſuæ corruptioni: bonum autem eſt quod omnia appetunt. Non poteſt igitur diſtinctio in rebus procedere a duobus contrariis principiis, quorum unum ſit bonum, & aliud malum.

5. Adhuc. Omne agens agit inquantum eſt actu; inquantum vero eſt actu, eſt unumquodque perfectum; perfectum vero omne, inquantum hujuſmodi, bonum dicimus. Omne igitur agens, inquantum hujuſmodi, bonum eſt. Si quid igitur per ſe malum eſt, non poterit eſſe agens; ſi autem eſt malorum primum principium, oportet eſſe per ſe malum, ut oſtenſum eſt. Impoſſibile eſt igitur diſtinctionem in rebus procedere a duobus principiis, bono, & malo.

6. Amplius. Si omne ens, inquantum hujuſmodi, bonum eſt; malum igitur, inquantum eſt malum, eſt non ens. Non entis autem, inquantum hujuſmodi, non eſt ponere cauſam agentem, quum omne agens agat inquantum eſt ens actu: agit autem unumquodque ſibi ſimile. Mali igitur, inquantum eſt hujusmodi, non eſt ponere cauſam per ſe agentem: non eſt igitur fieri reductionem malorum in unam primam cauſam, quæ per ſe ſit cauſa omnium malorum.

7. Adhuc. Quod educitur præter intentionem agentis, non habet cauſam per ſe, ſed per accidens, ſicut cum quis invenit theſaurum fodiens ad plantandum. Sed malum in effectu aliquo non poteſt provenire niſi præter intentionem agentis, quum omne agens aliquod bonum intendat: bonum enim eſt quod omnia appetunt. Malum igitur non habet cauſam per ſe, ſed per accidens incidit in effectibus cauſarum. Non igitur eſt ponere unum primum principium omnium malorum.

8. Item. Contrariorum agentium ſunt contrariæ actiones. Eorum igitur quæ per unam actionem producuntur, non ſunt ponenda principia contraria. Bonum autem, & malum eadem actione producuntur: eadem enim actione aqua corrumpitur, & aer generatur. Non ſunt igitur propter differentiam boni, & mali in rebus inventam ponenda principia contraria.

9. Amplius. Quod omnino non eſt, nec bonum, nec malum eſt; quod autem eſt, inquantum eſt, bonum eſt, ut oſtenſum eſt. Oportet igitur malum eſſe aliquid inquantum eſt non ens. Hoc autem eſt ens privatum. Malum igitur, inquantum hujuſmodi, eſt ens privatum, & ipſum malum eſt ipſa privatio. Privatio autem non habet cauſam per ſe agentem, quia omne agens agit inquantum habet formam; & ſic oportet per ſe effectum agentis eſſe habens formam, quum agens agat ſibi ſimile, niſi per accidens impediatur. Relinquitur igitur quod malum non habet cauſam per ſe agentem, ſed incidit per accidens in effectibus cauſarum per ſe agentium. Non eſt igitur unum primum, & per ſe malorum principium; ſed primum omnium principium eſt unum primum bonum, in cujus effectibus conſequitur malum per accidens.

Hinc eſt quod Iſa. xlv. 6. dicitur: *Ego Dominus, & non eſt alter Deus; formans lucem, & creans tenebras; faciens pacem, & creans malum: ego Dominus faciens omnia hæc:*

Digitized by Google

hæc: & Eccli. XI. 14. *Bona, & mala, vita, & mors, paupertas, & honeſtas a Deo ſunt*: & ibidem XXXIII. 15. *Contra malum bonum eſt, & contra vitam mors; ſic & contra virum juſtum eſt peccator: & ſic intuere in omnia opera Altiſſimi, duo contra duo, & unum contra unum.*

Dicitur autem Deus facere mala, vel creare, inquantum creat ea quæ ſecundum ſe bona ſunt, & tamen aliis ſunt nociva; ſicut lupus quamvis in ſua ſpecie quoddam bonum naturæ ſit, tamen ovi eſt malus; & ſimiliter ignis aquæ, inquantum eſt huiuſmodi corruptivus: & per ſimilem modum eſt cauſa malorum in omnibus quæ pœnæ dicuntur: unde dicitur Amos III. 6. *Si erit malum in civitate quod Dominus non fecerit?* Et hoc eſt quod Gregorius dicit: *Etiam mala, quæ nulla ſua natura ſubſiſtunt, creantur a Domino. Sed creare mala dicitur, cum res in ſe bonas creatas, nobis male agentibus in flagellum format.*

Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia contraria: qui error primo incepit ab Empedocle: poſuit enim duo prima principia agentia, amicitiam, & litem: quorum amicitiam dixit eſſe cauſam generationis, litem vero corruptionis: ex quo videtur, ut Ariſtoteles dicit in I. Metaph. (cap. IV.) hæc duo, bonum, & malum, prima principia contraria poſuiſſe. Poſuit autem & Pythagoras duo prima, bonum, & malum; ſed non per modum principiorum agentium, ſed per modum formalium principiorum: ponebat enim hæc duo eſſe genera, ſub quibus omnia alia comprehenderentur, ut patet per Philoſophum in I. Metaph. (cap. V.) Hos autem antiquiſſimorum Philoſophorum errores, qui etiam ſunt per poſteriores Philoſophos ſufficienter excluſi, quidam perverſi ſenſus homines, doctrinæ chriſtianæ adjungere præſumpſerunt: quorum primus fuit Marcion, a quo Marcionitæ ſunt dicti, qui ſub nomine chriſtiano hæreſim condidit, opinatus duo ſibi diverſa principia; quem ſecuti ſunt Cerdoniani, & poſtmodum Manichæi, qui hunc errorem maxime diffuderunt.

CAPUT XLII.

Quod cauſa diſtinctionis rerum non eſt ſecundorum agentium ordo.

EX eiſdem etiam oſtendi poteſt quod rerum diſtinctio non cauſatur ex ordine ſecundorum agentium, ſicut quidam dicere voluerunt, quod Deus, cum ſit unus, & ſimplex, facit tantum unum effectum, qui eſt ſubſtantia primo creata: quæ quia ſimplicitati propriæ cauſæ adæquari non poteſt, quum non ſit actus purus, ſed habeat aliquid de potentia admixtum, habet aliquam multiplicitatem, ut ex ea ideo pluralitas aliqua poſſit prodire; & ſic ſemper effectibus a ſimplicitate cauſarum deficientibus, dum multiplicantur effectus, diverſitas cauſarum conſtituitur ex quibus univerſum conſiſtit.

1. Hæc igitur poſitio toti rerum diverſitati non unam cauſam aſſignat, ſed ſingulas cauſas determinatas effectibus; totam autem diverſitatem rerum ex concurſu omnium cauſarum procedere ponit. Ea autem a caſu eſſe dicimus quæ ex concurſu diverſarum cauſarum proveniunt, & non ex aliqua una cauſa determinata. Diſtinctio igitur rerum, & ordo univerſi erit a caſu.

2. Amplius. Id quod eſt optimum in

Digitized by Google

in rebus creatis, reducitur ut in primam causam in id quod est optimum in causis. Oportet igitur effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit, sicut & in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius. Oportet igitur ordinem universi sicut in propriam causam reducere in Deum, quem supra (cap. xli. Lib. I.) ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo consistit universi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione primæ causæ.

3. Adhuc. Absurdum videtur id quod est optimum in rebus, reducere sicut in causam in rerum defectum. Optimum autem in rebus creatis est distinctio, & ordo ipsorum, ut (cap. xxiii.) ostensum est. Inconveniens igitur est dicere quod talis distinctio ex hoc causetur quod secundæ causæ deficiunt a simplicitate causæ primæ.

4. Item. In omnibus causis agentibus ordinatis, ubi agitur propter finem, oportet quod fines causarum secundarum sint propter finem causæ primæ, sicut finis militaris, & equestris, & frenifactivæ est propter finem civilis. Processus autem entium a primo ente, est per actionem ordinatam ad finem, quum sit per intellectum, ut (cap. xxiii.) ostensum est. Intellectus autem hominis propter finem agit. Si igitur in productione rerum sunt aliquæ causæ secundæ, oportet quod fines earum, & actiones sint propter finem causæ primæ, qui est ultimus finis in rebus causatis. Hic autem est ordo partium universi, & distinctio, qui est quasi ultima forma. Non est igitur distinctio in rebus, & ordo propter actiones secundarum causarum, sed magis actiones secundarum causarum sunt propter ordinem, & distinctionem in rebus constituendam.

5. Adhuc. Si distinctio partium universi, & ordo earum est proprius effectus causæ primæ, quasi ultima forma, & optimum in universo; oportet rerum distinctionem, & ordinem esse in intellectu causæ primæ: in rebus enim quæ per intellectum aguntur, forma quæ in rebus factis producitur, provenit a forma simili, quæ est in intellectu, sicut domus quæ est in materia, a domo quæ est in intellectu. Forma autem distinctionis, & ordinis, non potest esse in intellectu agente, nisi sint ibi formæ distinctorum, & ordinatorum. Sunt igitur in intellectu divino formæ distinctarum rerum diversarum & ordinatarum. Nec hoc simplicitati ejus repugnat, ut supra (Lib. I. cap. li. & seq.) ostensum est. Si igitur ex formis quæ sunt in intellectu, proveniant res extra animam in his quæ per intellectum aguntur, poterunt a prima causa immediate causari plura, & diversa, non obstante divina simplicitate, propter quam quidam in prædictam positionem inciderunt.

6. Item. Actio agentis per intellectum, terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidens, & a casu. Deus autem agens est per intellectum, ut ostensum est (cap. xxiii.) Non potest igitur ejus actio esse casualis, cum non possit in sua actione deficere. Oportet igitur quod producat effectum suum ex hoc quod ipsum effectum intelligit, & intendit. Sed per quam rationem intelligit unum effectum, potest & multos effectus alios a se

Digitized by Google

a se intelligere. Potest igitur multa causare statim absque medio.

7. Amplius. Sicut supra (cap. XXII.) ostensum est, virtus divina non limitatur ad unum effectum; & hoc ex ejus simplicitate provenit: quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita, & ad plura se potest extendere. Quod autem ex uno non fiat nisi unum, non oportet nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Non oportet igitur dicere, quod quia Deus est unus, & omnino simplex, ex ipso multitudo provenire non possit, nisi mediantibus aliquibus ab ejus simplicitate deficientibus.

8. Præterea. Ostensum est supra (cap. XXI.) quod solus Deus potest creare. Multa autem sunt rerum, quæ non possunt procedere in esse nisi per creationem, sicut omnia quæ non sunt composita ex materia, & forma contrarietati subjecta: hujusmodi enim ingenerabilia oportet esse, quum omnis generatio sit ex contrario, & ex materia. Talia autem sunt omnes intellectuales substantiæ, & omnia corpora cælestia, & etiam ipsa materia prima. Oportet igitur ponere omnia hujusmodi immediate a Deo sumpsisse sui esse principium.

Hinc est quod dicitur Gen. 1. *In principio creavit Deus cælum & terram*: & Job. XXXVII. 18. *Tu forsitan cum eo fabricatus es cælos, qui solidissimi quasi ære fusi sunt?*

Excluditur autem ex prædictis opinio Avicennæ, qui dicit, quod Deus intelligens se, produxit unam intelligentiam primam, in qua jam est potentia, & actus, quæ inquantum intelligit Deum, producit intelligentiam secundam; inquantum vero intelligit se secundum quod est in actu, producit animam orbis; inquantum vero intelligit se secundum quod est in potentia, producit substantiam orbis primi: & inde procedens, diversitatem rerum instituit per causas secundas.

Excluditur etiam opinio quorumdam antiquorum hæreticorum, qui dicebant, Deum non creasse mundum, sed Angelos: cujus erroris dicitur primo fuisse Simon Magus inventor.

CAPUT XLIII.

Quod distinctio rerum non est per Angelum inducentem in materiam diversas formas.

SUnt autem quidam moderni hæretici qui dicunt, Deum omnium visibilium creasse materiam, sed per aliquem Angelum per diversas formas fuisse distinctam: cujus opinionis falsitas manifeste apparet.

1. Non enim cælestia corpora, in quibus nulla contrarietas invenitur, ex aliqua materia possunt esse formata: omne enim quod fit ex materia præexistente, oportet ex contrario fieri. Impossibile est igitur quod ex aliqua materia prius a Deo creata Angelus aliqua cælestia corpora formaverit.

2. Amplius. Cælestia corpora aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus, aut non conveniunt in aliqua materia nisi in prima: non enim cælum est ex elementis compositum, nec naturæ elementaris; quod ejus motus ostendit a motibus omnium elementorum diversus. Materia autem prima non potest præfuisse per se ipsam ante omnia corpora formata, cum non sit nisi potentia tantum: omne enim esse in actu, est ab aliqua forma. Impossibile est igitur quod ex materia prius creata a Deo aliquis Angelus omnia

Digitized by Google

visibilia corpora formaverit.

3. Adhuc. Omne quod fit, ad hoc fit ut sit, est enim fieri via in esse. Sic igitur unicuique creato convenit fieri sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formæ tantum, nec materiæ tantum, sed composito: materia enim non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est, est enim actus: unde restat quod compositum proprie fit. Eius igitur solius est proprie fieri, non materiæ præter formam: non est igitur aliud agens creans materiam solam, & aliud inducens formam.

4. Item. Prima inductio formarum in materia non potest esse ab aliquo agente per motum tantum: omnis enim motus ad formam, est ex forma determinata ad formam determinatam; & sic quia materia non potest esse absque omni forma, præsupponitur aliqua forma in materia. Sed omne agens ad formam solam materialem, oportet quod sit agens per motum: cum enim formæ materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit in esse materiæ, non possunt produci in esse nisi vel per creationem totius compositi, vel per transmutationem materiæ ad talem vel talem formam. Impossibile est igitur quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum; sed ab eo qui est creator totius compositi.

5. Adhuc. Motus ad formam est posterior naturaliter motu secundum locum; cum sit actus magis imperfecti, ut probat Philosophus (VIII. Physic. text. comm. lvii.) Posteriora autem in entibus, naturali ordine causantur a prioribus. Motus igitur ad formam causatur a motu secundum locum. Primus autem motus secundum locum, est motus cælestis. Motus igitur omnis ad formam fit mediante motu cælesti: ea igitur quæ non possunt fieri mediante motu cælesti, non possunt fieri ab aliquo agente, qui non potest agere nisi per motum, qualem oportet esse agentem qui non potest nisi inducere formam in materia, ut ostensum est (cap. xx. & xxi.) Per motum autem cælestem non possunt produci multæ formæ sensibiles nisi mediantibus determinatis principiis suppositis, sicut animalia quædam non fiunt nisi ex semine. Prima igitur institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus cælestis sine præexistentia similium formarum in specie, oportet quod sit a solo creante.

6. Item. Sicut dicitur in III. Physic. (text. comm. xlviii.) idem est motus localis partis, & totius, ut totius terræ, & unius glebæ; ita mutatio generationis est eadem totius, & partis. Partes autem horum generabilium, & corruptibilium generantur, acquirentes formas in actu a formis quæ sunt in materia, non autem a formis extra materiam existentibus; cum oporteat generans esse simile generato, ut probat Philosophus in V. Metaphysic. (text. comm. xxi. ad xxviii.) Neque igitur totalis acquisitio formarum in materia potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, cujusmodi est Angelus; sed oportet quod hoc fiat vel mediante agente corporeo, vel creante, qui agit sine motu.

7. Adhuc. Sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primæ causæ ut proprius effectus. Esse autem est per formam, & non per materiam. Prima igitur causalitas formarum maxime est primæ causæ attribuenda.

8. Am-

Digitized by Google

8. Amplius. Quum omne agens agat ſibi ſimile, ab illo acquirit effectus formam cui per formam acquiſitam ſimilatur; ſicut domus in materia, ab arte quæ eſt ſpecies domus in anima. Sed omnia ſimilantur Deo, qui eſt actus purus, inquantum haberet formas per quas fiunt in actu; & inquantum formas appetunt, divinam ſimilitudinem appetere dicuntur. Abſurdum igitur eſt dicere, quod rerum formatio ad alium pertineat quam ad creatorem omnium Deum.

Et inde eſt quod ad excludendum iſtum errorem Geneſ. 1. Moyſes poſtquam dixerat, Deum in principio cælum, & terram creaſſe, ſubdidit, quomodo omnia in proprias ſpecies formando diſtinxerit, & Apoſtolus dicit Coloſſ. 1. 16. quod *in ipſo condita ſunt univerſa* (a) *ſive quæ in cælis ſunt, ſive quæ in terris, ſive viſibilia, ſive inviſibilia.*

CAPUT XLIV.

Quod rerum diſtinctio non proceſſit ex meritorum, vel demeritorum diverſitate.

NUnc ſupereſt oſtendere quod rerum diſtinctio non proceſſit ex diverſis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum, ut poſuit Origenes in Libro Periarchon. Volens enim reſiſtere antiquorum hæreticorum objectionibus, & erroribus; qui oſtendere nitebantur, diverſam naturam boni, & mali eſſe in rebus ex contrariis actoribus, propter multam diſtantiam inventam tam in rebus naturalibus, quam in rebus humanis, quam nulla merita præceſſiſſe videntur; ſcilicet quod corpora quædam ſunt lucida, quædam obſcura; quidam homines ex barbaris, quidam ex Chriſtianis naſcuntur; coactus eſt ponere omnem diverſitatem in rebus inventam, ex diverſitate meritorum, ſecundum Dei juſtitiam proceſſiſſe. Dicit enim, quod Deus ex ſola ſua bonitate primo omnes creaturas æquales produxit, & omnes ſpirituales, & rationales, quæ per liberum arbitrium diverſimode ſunt motæ, quædam adhærentes Deo plus vel minus, quædam ab eo recedentes magis vel minus; & ſecundum hoc diverſi gradus in ſubſtantiis ſpiritualibus ex divina juſtitia ſunt ſubſequuti; ut quidam eſſent Angeli ſecundum diverſos ordines, quidam animæ humanæ etiam ſecundum diverſos ſtatus, quidam etiam dæmones in ſtatibus diverſis; & propter diverſitatem rationalium creaturarum dicebat, diverſitatem corporalium creaturarum Deum inſtituiſſe; ut nobilioribus corporibus nobiliores ſpirituales ſubſtantiæ adjungerentur, ut diverſimode, corporalis creatura ſpiritualium ſubſtantiarum diverſitati quibuslibet modis aliis deſerviret.

1. Hæc autem opinio eſſe falſa manifeſte convincitur. Quanto enim aliquid eſt melius in effectibus, tanto eſt prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis eſt perfectio univerſi, quæ conſiſtit in ordine diſtinctarum rerum: in omnibus enim perfectio totius præeminet perfectioni ſingularium partium. Igitur diverſitas rerum provenit non ex diverſitate meritorum, ſed ex principali intentione primi agentis.

2. Adhuc. Si omnes creaturæ rationales a principio fuerunt æquales creatæ, oportet dicere, quod una earum in ſua operatione ab alia non de-

(a) Vulgata: *in cælis, & in terra, viſibilia, & inviſibilia.*

Digitized by Google

dependet. Quod autem provenit ex concurſu diverſarum cauſarum, quarum una ab alia non dependet, eſt caſuale. Igitur ſecundum prædictam poſitionem talis diſtinctio, & ordo rerum eſt caſualis: quod eſt impoſſibile, ut ſupra (cap. XXXIX.) oſtenſum eſt.

3. Amplius. Quod eſt alicui naturale, non acquiritur ab eo per voluntatem: motus enim voluntatis, ſive liberi arbitrii præſupponit exiſtentiam volentis, ad quam ejus naturalia exiguntur. Si igitur per motum liberi arbitrii acquiſitus eſt diverſus gradus rationalium creaturarum, nulli creaturæ rationali erit ſuus gradus naturalis, ſed accidentalis. Hoc autem eſt impoſſibile: quum enim differentia ſpecifica ſit unicuique naturalis, ſequitur quod omnes ſubſtantiæ rationales creatæ, ſint unius ſpeciei, ſcilicet Angeli, dæmones, & animæ humanæ, & animæ cæleſtium corporum, quæ Origenes animata ponebat: & hoc eſſe falſum diverſitas actionum naturalium declarat; non enim eſt idem modus, quo naturaliter intelligit intellectus humanus, qui ſenſu, & phantaſia indiget, & intellectus angelicus, & anima Solis, niſi forte fingamus Angelos, & cæleſtia corpora habere carnes, & oſſa, & alias hujuſmodi partes, ad hoc quod poſſint organa ſenſuum habere; quod eſt abſurdum. Relinquitur igitur quod diverſitas ſubſtantiarum intellectualium non conſequitur diverſitatem meritorum, quæ ſunt ſecundum motus liberi arbitrii.

4. Adhuc. Si ea quæ ſunt naturalia, non acquiruntur per motum liberi arbitrii; animam autem rationalem tali corpori uniri acquiritur ei propter præcedens meritum, vel demeritum ſecundum motum liberi arbitrii; ſequetur quod conjunctio hujus animæ ad hoc corpus non ſit naturalis. Ergo nec compoſitum eſt naturale. Homo autem, & Sol ſecundum Origenem, & aſtra ſunt compoſita ex ſubſtantiis rationalibus, & corporibus talibus. Ergo omnia hujuſmodi, quæ ſunt nobiliſſima inter corporeas ſubſtantias, ſunt innaturalia.

5. Item. Si huic ſubſtantiæ rationali non convenit, inquantum eſt talis ſubſtantia, huic corpori uniri, ſed magis inquantum eſt; ſic materia huic corpori uniri, non eſt ei per ſe, ſed per accidens. Ex his autem quæ per accidens uniuntur, non reſultat aliqua ſpecies, quia non fit ex eis unum per ſe, non enim eſt aliqua ſpecies homo albus, vel homo veſtitus. Relinquitur igitur quod homo non ſit aliqua ſpecies; nec Sol, nec Luna, nec aliquid hujuſmodi.

6. Amplius. Ea quæ ad merita conſequuntur, poſſunt in melius, vel in pejus mutari. Merita autem, & demerita poſſunt augeri, vel minui, & præcipue ſecundum Origenem, qui dicebat liberum arbitrium cujuslibet creaturæ ſemper eſſe in utramque partem flexibile. Si igitur anima rationalis hoc corpus conſecuta eſt propter præcedens meritum, vel demeritum, ſequetur quod poſſit iterum conjungi alteri corpori; & non ſolum quod anima humana aſſumat aliud corpus humanum, ſed etiam quod aſſumat quandoque corpus ſydereum, quod eſt ſecundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus ingredi. Hoc autem & ſecundum Philoſophiam apparet eſſe erroneum, ſecundum quam determinatis formis, & motoribus aſſignantur determinatæ materiæ, & determi-

na-

Digitized by Google

nata mobilia; & ſecundum fidem hæreticum, quæ animam in reſurrectione idem corpus reſumere prædicat quod deponit.

7. Præterea. Cum multitudo ſine diverſitate eſſe non poſſit, ſi fuerunt a principio creaturæ rationales in quadam multitudine conſtitutæ oportuit in eis aliquam diverſitatem fuiſſe. Aliquid ergo habuit una earum quod non habuit altera; & ſi hoc ex diverſitate meriti non procedat, pari ratione nec fuit neceſſe ut gradus diverſitas ex meritorum diverſitate proveniret.

8. Item. Omnis diſtinctio aut eſt ſecundum diviſionem quantitatis, quæ in ſolis corporibus eſt, unde in ſubſtantiis primo creatis, ſecundum Origenem, eſſe non potuit; aut ſecundum diviſionem formalem, quæ ſine gradus diverſitate eſſe non poteſt, cum talis diviſio reducatur ad privationem, & formam; & ſic oportet quod altera formarum condiviſarum ſit melior, & altera vilior: unde ſecundum Philoſophum, ſpecies rerum ſunt ſicut numeri, quorum unus alteri addit, aut minuit. Sic igitur ſi fuerunt a principio multæ ſubſtantiæ rationales creatæ, oportet quod fuerit in eis gradus diverſitas.

9. Item. Si creaturæ rationales ſine corporibus ſubſiſtere poſſunt, non fuit neceſſarium propter diverſa merita, rationalium creaturarum diverſitatem in natura corporali inſtitui: quia & ſine diverſitate corporum poterat diverſus gradus in ſubſtantiis rationalibus inveniri. Si autem creaturæ rationales ſine corporibus ſubſiſtere non poſſunt; ergo a principio ſimul cum creatura rationali eſt etiam creatura corporalis inſtituta. Major eſt autem diſtantia corporalis creaturæ ad ſpiritualem quam ſpiritualium creaturarum ad invicem. Si igitur a principio Deus tam magnam diſtantiam in ſuis creaturis inſtituit, abſque aliquibus meritis præcedentibus, non oportuit merita diverſa præcedere ad hoc quod in diverſis gradibus creaturæ rationales inſtituerentur.

10. Adhuc. Si diverſitas creaturæ corporalis reſpondet diverſitati creaturæ rationalis, pari ratione & uniformitati rationalium creaturarum reſponderet uniformitas naturæ corporalis. Fuiſſet ergo natura corporalis creata, etiam ſi diverſa merita rationalis creaturæ non præceſſiſſent, ſed uniformis: fuiſſet igitur creata materia prima, quæ eſt omnibus corporibus communis, ſed ſub una tantum forma. Sunt autem in ipſa plures formæ in potentia. Remanſiſſet igitur imperfecta, ſola una ejus forma reducta in actum; quod non eſt divinæ conveniens bonitati.

11. Item. Si diverſitas corporalis creaturæ ſequitur diverſos motus liberi arbitrii rationalis creaturæ, oportebit dicere, quod cauſa quare eſt tantum unus Sol in mundo, ſit, quia tantum una rationalis creatura ſic mota eſt per liberum arbitrium ut tali corpori mereretur adjungi. Hoc autem fuit a caſu, quod una tantum ſic peccaret. Eſt igitur a caſu, quod ſit unus Sol in mundo, & non ad neceſſitatem corporalis naturæ.

12. Præterea. Cum creatura ſpiritualis non mereatur deſcendere niſi per peccatum; deſcendit autem a ſua ſublimitate in qua inviſibilis eſt, per hoc quod viſibilibus corporibus unitur; videtur ſequi quod viſibilia corpora ſint eis adjuncta propter peccatum: quod videtur propinquum errori Manichæorum ponentium, hæc viſi-

Digitized by Google

visibilia ex malo principio processisse.

Huic etiam opinioni auctoritas sacræ Scripturæ manifeste contradicit: quia in singulis operibus visibilium creaturarum tali modo loquendi utitur Moyses (Gen. 1.) *Videns Deus quod esset bonum &c.* & postmodum de cunctis simul subjungit: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* Ex quo manifeste datur intelligi, quod creaturæ corporales, & visibiles ideo sunt factæ, quia bonum est eas esse, quod est consonum divinæ bonitati, & non propter aliqua creaturarum rationalium merita, vel peccata.

Videtur autem Origenes non perpendisse, quod cum aliquid non ex debito, sed liberaliter damus, non est contra justitiam, si inæqualia damus, nulla diversitate meritorum pensata: cum retributio merentibus debeatur. Deus autem, ut supra ostensum est, ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit, unde diversitas creaturarum, diversitatem meritorum non præsupponit. Item, quum bonum totius sit melius quam bonum singularum partium, non est optimi factoris diminuere bonum totius, ut aliquarum partium augeat bonitatem: non enim ædificator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam. Factor igitur omnium Deus non faceret totum universum suo genere optimum, si faceret omnes partes æquales, quia multi gradus bonitatis in universo deessent, & sic esset imperfectum.

CAPUT XLV.

Quæ sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem.

I. Part. quæst. XLVII. *art.* 1. *&* 2.

Ostendi autem ex prædictis potest quæ sit vere prima distinctionis rerum causa.

1. Cum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere, secundum quod effectus capere potest: tanto hoc agit perfectius, quanto agens perfectius est. Patet enim quod quanto aliquid est calidius, tanto facit magis calidum, & quanto est aliquis melior artifex, tanto formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad eum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturæ creatæ convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatæ secundum unam solam speciem creaturæ: quia cum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter, & unite, in effectu invenitur composite, & multipliciter; nisi effectus pertingat ad speciem causæ, quod in proposito dici non potest: non enim creatura potest esse Deo æqualis. Oportuit igitur esse multiplicitatem, & varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.

2. Amplius. Sicut ea quæ fiunt ex materia, sunt in potentia materiæ passiva; ita quæ fiunt ab agente, oportet esse in potentia activa agentis. Non autem potentia passiva materiæ perfecte reduceretur in actum, si ex materia fieret unum tantum eorum ad quæ materia est in potentia. Ergo si aliquis agens cujus potentia est

Digitized by Google

eſt ad plures effectus, faceret unum illorum tantum, potentia ejus non ita complete reduceretur in actum ſicut cum facit plura. Per hoc autem quod potentia activa reducitur in actum, effectus conſequitur ſimilitudinem agentis. Ergo non eſſet perfecta Dei ſimilitudo in univerſo, ſi eſſet unus tantum gradus omnium entium. Propter hoc igitur eſt diſtinctio in rebus creatis, ut perfectius Dei ſimilitudinem conſequantur per multa quam per unum.

3. Adhuc. Quanto aliquid in pluribus eſt Deo ſimile, tanto perfectius ad ejus ſimilitudinem accedit. In Deo autem eſt bonitas, & diffuſio bonitatis in alia. Perfectius igitur accedit res creata ad Dei ſimilitudinem, ſi non ſolum bona eſt, ſed etiam ad bonitatem aliorum agere poteſt, quam ſi ſolum in ſe bona eſſet; ſicut ſimilius eſt Soli quod lucet, & illuminat, quam quod lucet tantum. Non autem poſſet creatura ad bonitatem alterius creaturæ agere, niſi eſſet in rebus creatis pluralitas, & inæqualitas, quia agens eſt aliud a patiente, & honorabilibus eo. Oportuit igitur, ad hoc quod in creaturis eſſet perfecta Dei imitatio, quod diverſi gradus in creaturis invenirentur.

4. Item. Plura bona uno bono finito ſunt meliora: habent enim hoc ad hæc amplius. Omnis autem creaturæ bonitas finita eſt, eſt enim deficiens ab infinita Dei bonitate. Perfectius eſt igitur univerſum creaturarum, ſi ſunt plures, quam ſi eſſet unus tantum gradus rerum. Summo autem bono competit facere quod melius eſt. Ergo conveniens ei fuit ut plures faceret creaturarum gradus.

5. Adhuc. Bonitas ſpeciei excedit bonitatem individui, ſicut formale, id quod eſt materiale. Magis igitur addit ad bonitatem univerſi multitudo ſpecierum quam multitudo individuorum in una ſpecie. Eſt igitur ad perfectionem univerſi pertinens, non ſolum quod multa ſint individua, ſed quod ſint etiam diverſæ rerum ſpecies, & per conſequens diverſi gradus in rebus.

6. Item. Omne quod agit per intellectum, repræſentat ſpeciem ſui intellectus in re facta; ſic enim agens ſibi per artem facit ſimile. Deus autem fecit creaturam ut agens per intellectum, & non per neceſſitatem naturæ, ut ſupra (cap. XXIII.) oſtenſum eſt. Species igitur intellectus divini repræſentatur in creatura per ipſum facta. Intellectus autem multa intelligens, non ſufficienter repræſentatur in uno tantum. Cum igitur intellectus divinus multa intelligat, ut in I. Libro (cap. lv. & aliis præced.) probatum eſt, perfectius ſe ipſum repræſentat, ſi plures univerſorum graduum creaturas producat, quam ſi unum tantum produxiſſet.

7. Amplius. Operi a ſummo bono artifice facto non debuit deeſſe ſumma perfectio. Sed bonum ordinis diverſorum eſt melius quolibet illorum ordinatorum per ſe ſumpto: eſt enim formale reſpectu ſingularium, ſicut perfectio totius reſpectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deeſſe. Hoc autem bonum eſſe non poſſet, ſi diverſitas, & inæqualitas creaturarum non fuiſſet. Eſt igitur diverſitas, & inæqualitas in rebus creatis non a caſu, non propter materiæ diverſitatem, non propter interventum aliquarum

Digitized by Google

causarum, vel meritorum; sed ex propria Dei intentione, perfectionem creaturæ dare volentis, qualem possibile erat eam habere.

Hinc est quod dicitur Genes. 1. 31. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*; cum de singulis dixisset, quod sunt bona: quia singula quidem sunt in suis naturis bona, simul autem omnia valde bona, propter ordinem universi, quæ est ultima, & nobilissima perfectio in rebus.

CAPUT XLVI.

Quod oportuit ad perfectionem universi esse aliquas naturas intellectuales.

I. Part. quæst. I. art. 1.

HAc igitur existente causa diversitatis in rebus, restat nunc de ipsis rebus distinctis prosequi; quantum ad fidei veritatem pertinet, quod erat tertium a nobis propositorum: & ostendemus primo quod ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimum assignante, consequens fuit quod quædam creaturæ intellectuales fierent in summo rerum vertice constitutæ.

1. Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium: unde & circulus inter omnes figuras, & motus circularis inter omnes motus est maxime perfectus, quia in eis ad principium (a) reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulæ & omnes creaturæ, inquantum sui principii similitudinem gerunt, secundum suum esse, & suam naturam, in quibus quamdam perfectionem habent; sicut & omnes effectus tunc maxime perfecti sunt quando maxime similantur causæ agenti, ut domus quando maxime similatur arti, & ignis quando maxime similatur generanti. Cum igitur intellectus Dei, creaturarum productionis principium sit; ut supra (cap. XXIII. & XXIV.) ostensum est, necesse fuit ad creaturarum perfectionem quod aliquæ creaturæ essent intelligentes.

2. Amplius. Perfectio secunda in rebus addit supra primam perfectionem. Sicut autem esse & natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. Oportuit igitur ad consummatam universi perfectionem esse aliquas creaturas quæ in Deum redirent non solum secundum naturæ similitudinem, sed etiam per operationem: quæ quidem non potest esse nisi per actum intellectus, & voluntatis: quia nec ipse Deus aliter erga se ipsum operationem habet. Oportuit igitur ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales.

3. Adhuc: Ad hoc quod perfecte divinæ bonitatis repræsentatio per creaturas fieret, oportuit, ut supra (cap. xlv.) ostensum est, non solum quod res bonæ fierent, sed etiam quod ad aliorum bonitatem agerent. Assimilatur autem perfecte aliquid alteri in agendo quando non solum est eadem species actionis, sed etiam idem modus agendi. Oportuit igitur ad summam rerum perfectionem quod essent aliquæ creaturæ quæ agerent hoc modo quo Deus agit. Ostensum est autem supra (cap. XXIII.) quod Deus agit per intel-

le-

(a) *Al.* reducitur.

Digitized by Google

lectum, & voluntatem. Oportuit igitur aliquas creaturas esse intelligentes, & volentes.

4. Amplius. Similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam effectus, qui præexistit in agente: agens enim agit sibi simile in forma secundum quam agit. Forma autem agentis recipitur quidem in effectu quandoque secundum eumdem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eumdem essendi habet modum cum forma ignis generantis; quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus quæ est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo, quæ est extra animam. Patet igitur perfectiorem esse primam similitudinem quam secundam. Perfectio autem universitatis creaturarum consistit in similitudine ad Deum, sicut etiam perfectio cujuslibet effectus in similitudine ad causam agentem. Requirit igitur summa universi perfectio non solum secundam assimilationem creaturæ ad Deum; sed etiam primam; quantum possibile est. Forma autem per quam Deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso: est enim agens per intellectum, ut supra (cap. XXIII.) ostensum est. Oportet igitur ad summam perfectionem universi esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimatur, & hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

5. Item. Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit, secundum modum assimilationis ad ipsum, ut ex dictis (Lib. I. cap. LXXXVII.) patet. Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter: uno modo quantum ad esse naturæ, sicut similitudo caloris ignis est in re calefacta per ignem; alio modo secundum cognitionem, sicut similitudo ignis est in visu, vel tactu. Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur non solum in essendo, sed etiam in cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

6. Adhuc. In omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad ultima imitatur habitudinem primi ad omnia secunda, & ultima, licet quandoque deficienter. Ostensum est autem (I. Lib. cap. XXV. XXXI. & LIV.) quod Deus in se omnes creaturas comprehendit, & hoc repræsentatur in corporalibus creaturis, licet per alium modum: semper enim invenitur superius corpus comprehendens, & continens inferius, tamen secundum extensionem quantitatis; quum Deus omnes creaturas simplici modo, & non quantitatis extensione contineat. Ut igitur nec in hoc modo continendi, Dei imitatio creaturis deesset; factæ sunt creaturæ intellectuales, quæ creaturas corporales continerent; non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem: nam quod intelligitur, est in intelligente, & eius intellectuali operatione comprehenditur.

Digitized by Google

CAPUT XLVII.

Quod ſubſtantiæ intellectuales ſint volentes.

I. Part. quæſt. lix. *art.* 1.

HAs autem ſubſtantias intellectuales neceſſe eſt eſſe volentes.

1. Ineſt enim omnibus appetitus boni, quum bonum ſit quod omnia appetunt, ut Philoſophi tradunt (I. Eth. cap. 1.) Huiuſmodi autem appetitus in his quidem quæ cognitione carent, dicitur naturalis appetitus; ſicut dicitur, quod lapis appetit eſſe deorſum; in his autem quæ cognitionem ſenſitivam habent, dicitur appetitus animalis, qui dividitur in concupiſcibilem, & iraſcibilem; in his vero quæ intelligunt, dicitur appetitus intellectualis, ſeu rationalis, qui eſt voluntas. Subſtantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.

2. Adhuc. Id quod eſt per aliud, reducitur ad id quod eſt per ſe tamquam in prius: unde & ſecundum Philoſophum VIII. Phyſic. (text. com. xxxiii. & infr.) mota ab alio reducuntur in prima moventia ſe ipſa: in ſyllogiſmis etiam concluſiones, quæ ſunt notæ ex aliis, reducuntur in prima principia, quæ ſunt nota per ſe ipſa. Inveniuntur autem in ſubſtantiis creatis quædam quæ non agunt ſe ipſa ad operandum, ſed aguntur vi naturæ, ſicut inanimata, plantæ, & animalia bruta, non enim eſt in eis agere, & non agere. Oportet ergo quod fiat reductio ad alia prima, quæ ſe ipſa agant ad operandum. Prima autem in rebus creatis ſunt ſubſtantiæ intellectuales, ut ſupra (cap. xlvi.) oſtenſum eſt. Hæ igitur ſubſtantiæ ſe agunt ad operandum. Hoc autem eſt proprium voluntatis, per quam ſubſtantia aliqua eſt domina ſui actus, utpote in ipſa exiſtens agere, & non agere. Subſtantiæ igitur intellectuales creatæ habent voluntatem.

3. Amplius. Principium cuiuslibet operationis eſt forma per quam aliquid eſt actu, quum omne agens agat inquantum eſt actu. Oportet igitur quod ſecundum modum formæ ſit modus operationis conſequentis formam. Forma igitur quæ non eſt ab ipſo agente per formam, cauſat operationem cuius agens non eſt dominus. Si qua vero fuerit forma quæ ſit ab eo qui per ipſam operatur, etiam conſequentis operationis dominium habebit. Formæ autem naturales, ex quibus ſequuntur motus, & operationes naturales, non ſunt ab his quorum ſunt formæ; ſed ab exterioribus agentibus totaliter, cum per formam naturalem unumquodque habeat eſſe in ſua natura; nihil autem poteſt ſibi eſſe cauſa eſſendi; & ideo quæ moventur naturaliter, non movent ſe ipſa: non enim grave movet ſe ipſum deorſum, ſed generans quod dedit ei formam. In animalibus etiam brutis formæ ſenſatæ, vel imaginatæ moventes, non ſunt adinventæ ab ipſis animalibus brutis, ſed ſunt receptæ in eis ab exterioribus ſenſibilibus, quæ in ſenſum agunt, & dijudicant per naturalem æſtimationem: unde licet quodammodo dicantur movere ſe ipſa, inquantum eorum una pars eſt movens, & alia eſt mota; tamen ipſum movere non eſt eis ex ſe ipſis, ſed partim ex exterioribus ſenſatis, & partim a natura: inquantum enim appetitus movet membra, dicuntur ſe ipſa movere, quod habent ſupra inanimata, & plantas; inquantum vero ipſum appetere ſequitur de neceſſi-

tate

Digitized by Google

tate in eis ex formis acceptis per ſenſum, & iudicium naturalis æſtimationis, non ſibi ſunt cauſa quod moveantur; unde non habent dominium ſui actus. Forma autem intellecta, per quam ſubſtantia intellectualis operatur, eſt ab ipſo intellectu; utpote per ipſum concepta, & quodammodo excogitata, ut patet de forma artis, quam artifex concipit, & excogitat, & per eam operatur. Subſtantiæ igitur intellectuales ſe ipſas agunt ad operandum ut habentes ſuæ operationis dominium: habent igitur voluntatem.

4. Item. Activum oportet eſſe proportionatum paſſivo, & motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem vis apprehenſiva ſe habet ad appetitivam ſicut motivum ad mobile: nam comprehenſum per ſenſum, vel imaginationem, vel intellectum, movet appetitum intellectualem, vel animalem. Apprehenſio autem intellectiva non determinatur ad quædam, ſed eſt omnium: unde & de intellectu poſſibili Philoſophus dicit in III. de Anima (text. comm. x.) quod *eſt quo eſt omnia fieri*. Appetitus igitur intellectualis ſubſtantiæ eſt ad omnia ſe habens. Hoc autem eſt proprium voluntatis ut ad omnia ſe habeat: unde & in III. Ethic. (cap. v.) Philoſophus dicit, quod eſt poſſibilium, & impoſſibilium. Subſtantiæ igitur intellectuales habent voluntatem.

CAPUT XLVIII.

Quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt liberi arbitrii.

I. Part. quæſt. lix. *art.* 3.

EX hoc autem apparet quod prædictæ ſubſtantiæ ſunt liberi arbitrii in operando:

1. Quod enim arbitrio agant, manifeſtum eſt ex eo quod per cognitionem intellectivam judicium habent de operandis. Libertatem autem neceſſe eſt eas habere, ſi habent dominium ſui actus, ut (cap. xlvii.) oſtenſum eſt. Sunt igitur prædictæ ſubſtantiæ liberi arbitrii in agendo.

2. Item. Liberum eſt quod ſui cauſa eſt. Quod ergo non eſt ſibi cauſa agendi, non eſt liberum in agendo. Quæcumque autem non moventur, neque agunt niſi ab aliis mota, non ſunt ſibi ipſis cauſa agendi. Sola ergo moventia ſe ipſa libertatem in agendo habent; & hæc ſola judicio agunt: nam movens ſe ipſum dividitur in movens, & motum: motum autem eſt appetitus ab intellectu, vel phantaſia, aut ſenſu motus, quorum eſt judicare. Horum igitur hæc ſola libere judicant quæcumque in judicando ſe ipſa movent. Nulla autem potentia judicans ſe ipſam ad judicandum movet, niſi ſupra actum ſuum reflectatur: oportet enim, ſi ſe ad judicandum agit, quod ſuum judicium cognoſcat; quod quidem ſolius intellectus eſt. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus, ſive actionis, non autem liberi judicii, inanimata autem, quæ ſolum ab aliis moventur, neque liberæ actionis ſunt, aut motus; intellectualia vero non ſolum liberæ actionis, ſed etiam liberi judicii: quod eſt liberum arbitrium habere.

3. Adhuc. Forma apprehenſa, eſt principium movens, ſecundum quod apprehenditur ſub ratione boni, vel convenientis: actio enim exterior in moventibus ſe ipſa procedit ex judicio quo iudicatur aliquid eſſe bonum, vel conveniens per formam prædictam. Si igitur judicans ad judicandum

Digitized by Google

dum se ipsum moveat, oportet quod per aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad judicandum: quæ quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni, vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono, vel convenienti judicatur. Illa igitur sola se ad judicandum movent quæ communem boni, vel convenientis rationem apprehendunt. Hæc autem sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se non solum ad agendum, sed etiam ad judicandum movent: sola igitur ipsa sunt libera in judicando; quod est liberum arbitrium habere.

4. Amplius. A conceptione universali non sequitur motus, & actio, nisi mediante particulari apprehensione; eo quod motus, & actio erga particularia est. Intellectus autem naturaliter est universalium apprehensivus. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus, aut quæcumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura, & diversa. Iudicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum: habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

5. Præterea. Iudicii libertate carent aliqua vel propter hoc quod nullum habent judicium, sicut quæ cognitione carent, ut lapides, & plantæ; vel quia habent judicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia: naturali enim æstimatione judicat ovis lupum sibi nocivum, & ex hoc judicio fugit ipsum: similiter autem in aliis. Quæcumque igitur habent judicium de agendis non determinatum ad unum a natura, necesse est liberi arbitrii esse. Hujusmodi autem sunt omnia intellectualia: intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune: unde quum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem; in omnibus autem movens, & motum oporteat esse proportionata: voluntas substantiæ intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quidquid igitur offertur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex judicio intellectus venientem; quod est liberum arbitrium habere, quod diffinitur *liberum de ratione judicium*.

CAPUT XLIX.

Quod substantia intellectualis non sit corpus.

I. Part. quæst. l. art. 1.

EX præmissis autem ostenditur quod nulla substantia intellectualis est corpus.

1. Nullum enim corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis: unde & si se toto totum aliquid continet, & partem parte continet; majorem quidem majore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, cum se toto intelligat, & comprehendat totum, & partem, majora in quantitate, & minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus.

2. Amplius. Nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere nisi per corruptionem, suam

Digitized by Google

ſuam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, ſed magis perficitur per hoc quod recipit formas omnium corporum: perficitur enim intelligendo; intelligit autem ſecundum quod habet in ſe formas intellectorum. Nulla igitur ſubſtantia intellectualis eſt corpus.

3. Adhuc. Principium diverſitatis individuorum ejuſdem ſpeciei eſt diviſio materiæ ſecundum quantitatem: forma enim hujus ignis a forma illius ignis non differt niſi per hoc quod eſt in diverſis partibus, in quas materia dividitur; nec aliter quam diviſione quantitatis, ſine qua ſubſtantia eſt indiviſibilis. Quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo ſecundum quantitatis diviſionem. Ergo forma non recipitur in corpore niſi ut individuata. Si igitur intellectus eſſet corpus, formæ rerum intelligibiles non reciperentur in eo niſi ut individuatæ. Intelligit autem intellectus res per formas earum, quas penes ſe habet. Non ergo intellectus intelligit univerſalia, ſed ſolum particularia: quod patet eſſe falſum. Nullus igitur intellectus eſt corpus.

4. Item. Nihil agit niſi ſecundum ſuam ſpeciem, eo quod forma eſt principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus ſit corpus, actio ejus ordinem corporum non excedet. Non igitur intelliget niſi corpora. Hoc autem patet eſſe falſum: intelligimus enim multa quæ non ſunt corpora. Intellectus igitur non eſt corpus.

5. Adhuc. Si ſubſtantia intelligens eſt corpus, aut eſt finitum, aut infinitum. Corpus autem eſſe infinitum actu, eſt impoſſibile, ut in Phyſ. (Lib. III. text. comm. XXIV. & infra, & I. cæli text. comm. XXXV. & infra) probatur. Eſt igitur finitum corpus, ſi corpus eſſe ponitur. Hoc autem eſt impoſſibile: in nullo enim corpore finito poteſt eſſe potentia infinita, ut ſupra (Lib. I. cap. XIII.) probatum eſt. Potentia autem intellectus eſt quodammodo infinita in intelligendo: in infinitum enim intelligit ſpecies numerorum augendo; & ſimiliter ſpecies figurarum, & proportionum: cognoſcit etiam univerſale, quod eſt virtute infinitum ſecundum ſuum ambitum, continet enim individua, quæ ſunt potentia infinita. Non eſt igitur intellectus corpus.

6. Amplius. Impoſſibile eſt duo corpora ſe invicem continere, cum continens excedat contentum. Duo autem intellectus ſe invicem continent, & comprehendunt, dum unus alium intelligit. Intellectus igitur non eſt corpus.

7. Item. Nullius corporis actio reflectitur ſuper agentem: oſtenſum eſt enim in Phyſicis (Lib. VII. text. comm. 1. & VIII. text. com. XL. & infra) nullum corpus a ſe ipſo movetur niſi ſecundum partem, ita ſcilicet quod una pars eius ſit movens, alia mota. Intellectus autem ſupra ſe ipſum agendo reflectitur: intelligit enim ſe ipſum non ſolum ſecundum partem, ſed ſecundum totum. Non eſt igitur corpus.

8. Adhuc. Actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum, ut in Phyſicis (Lib. V. text. comm. X. & infra) probatum eſt. Actio autem ſubſtantiæ intelligentis ad actionem terminatur: intellectus enim ſicut intelligit rem, ita intelligit ſe intelligere, & ſic in infinitum. Subſtantia igitur intellectus non eſt corpus.

Hinc eſt quod ſacra Scriptura ſubſtan-

Digitized by Google

ſtantias intellectuales ſpiritus nominat ; per quem modum conſuevit Deum incorporeum nominare, ſecundum illud Ioan. IV. 24. *Deus ſpiritus eſt*. Dicitur autem Sap. VII. 22. *Eſt autem in illa*, ſcilicet divina ſapientia, *ſpiritus intelligentiæ*, qui capiat omnes ſpiritus intelligibiles .

Per hoc autem excluditur, error antiquorum Naturalium (de quibus Ariſt. I. de Anima text. xx. & ſeq.) qui nullam ſubſtantiam niſi corpoream eſſe ponebant: unde & animam credebant eſſe corpus, vel ignem , vel aerem, vel aquam , vel aliquid huiuſmodi: quam quidem opinionem in fidem chriſtianam quidam inducere conati ſunt , dicentes, animam eſſe corpus effigiatum, ſicut corpus exterius figuratum.

CAPUT L.

Quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt immateriales .

I. Part. quæſt. l. *art.* 2. *& II. Sent. diſt.* III. *art.* 1.

EX hoc autem apparet quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt immateriales.

Unumquodque enim ex materia & forma compoſitum, eſt corpus: diverſas enim formas materia nonniſi ſecundum diverſas partes recipere poteſt: quæ quidem diverſitas partium in materia eſſe non poteſt , niſi ſecundum quod per dimenſiones in materia exiſtentes una communis materia in plures dividitur.: ſubtracta enim quantitate, ſubſtantia indiviſibilis eſt . Oſtenſum eſt autem (cap. XLIX.) quod nulla ſubſtantia intelligens eſt corpus. Relinquitur igitur quod non ſit ex materia & forma compoſita.

2. Amplius . Sicut homo non eſt ſine hoc homine , ita materia non eſt ſine hac materia . Quidquid igitur in rebus eſt ſubſiſtens ex materia & forma compoſitum , eſt compoſitum ex materia & forma individuali . Intellectus autem non poteſt eſſe compoſitus ex materia & forma individuali : ſpecies enim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu per hoc quod a materia individuali abſtrahuntur ; ſecundum autem quod ſunt intelligibiles actu , fiunt unum cum intellectu : unde & intellectum oportet eſſe abſque materia individuali . Non eſt igitur ſubſtantia intelligens ex materia & forma compoſita .

3. Adhuc . Actio cuiuslibet ex materia & forma compoſiti non eſt tantum formæ , nec tantum materiæ, ſed compoſiti : eius enim eſt agere cuius eſt eſſe : eſſe autem eſt compoſiti per formam , unde & compoſitum per materiam , & formam agit . Si igitur ſubſtantia intelligens ſit compoſita ex materia & forma, intelligere erit ipſius compoſiti. Actus autem terminatur ad aliquid ſimile agenti : unde & compoſitum generans non generat formam , ſed compoſitum . Si igitur intelligere ſit actio compoſiti, non intelligetur nec materia, nec forma , ſed tantum compoſitum . Hoc autem patet eſſe falſum . Non eſt igitur ſubſtantia intelligens compoſita ex materia & forma .

4. Item . Formæ rerum ſenſibilium perfectius eſſe habent in intellectu quam in rebus ſenſibilibus : ſunt enim ſimpliciores, & ad plura ſe extendentes : per unam enim formam hominis intelligibilem , omnes homines intellectus cognoſcit . Forma autem perfecte in materia exiſtens , fa-

Digitized by Google

facit esse actu tale, scilicet vel ignem, vel coloratum; si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfecte in illo, sicut forma coloris in aere ut in deferente, & sicut virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia & forma compositus, formæ rerum intellectarum facient intellectum esse actu talis naturæ, qualis est quod intelligitur; & sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat quod ignem igne cognoscit anima, & terram terra, & sic de aliis: quod patet esse inconveniens. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia & forma.

5. Præterea. Omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis. Si igitur intellectus sit compositus ex materia & forma, formæ rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam. Sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actu, ita nec existentes in intellectu.

6. Item. Formæ contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariæ, unde & se invicem expellunt, secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariæ; sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoscitur. Non igitur habent esse materiale in intellectu: ergo intellectus non est compositus ex materia & forma.

7. Adhuc. Materia non recipit aliquam formam de novo nisi per motum, vel mutationem. Intellectus autem non movetur per hoc quod recipit formas, sed magis quiescens perficitur, & intelligit: impeditur autem in intelligendo per motum. Non igitur recipiuntur formæ in intellectu sicut in materia, vel in re materiali: unde patet quod substantiæ intelligentes immateriales sunt, sicut & incorporeæ. Hinc est quod Dionysius dicit IV. cap. de divin. Nom. *Propter divinæ bonitatis radios subsistiterunt intellectuales omnes substantiæ, quæ sicut incorporales, & immateriales, omnes intelliguntur.*

CAPUT LI.

Quod substantiæ intellectuales non sunt formæ materiales, sed subsistentes.

PER eadem ostenditur quod naturæ intellectuales sunt formæ subsistentes, non autem existentes in materia, quasi esse earum a materia dependeat.

1. Formæ enim secundum se a materia dependentes, non ipsæ proprie habent esse, sed composita per ipsas. Si igitur naturæ intellectuales essent hujusmodi formæ, sequeretur quod haberent esse materiale, sicut & si essent ex materia & forma compositæ.

2. Adhuc. Formæ quæ per se non subsistunt, non possunt per se agere; agunt autem composita per eas. Si igitur naturæ intellectuales huiusmodi formæ essent, sequeretur quod non intelligerent, sed composita ex eis & materia; & sic intellectus esset compositus ex materia & forma: quod est impossibile, ut ostensum est (cap. 1.)

3. Amplius. Si intellectus esset forma in materia, & non per se subsistens, sequeretur quod id quod recipitur in intellectu, reciperetur in materia: huiusmodi enim formæ quæ habent esse in materia obligatum, non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur. Cum igitur receptio formarum in intellectu non sit receptio formarum in materia,

Digitized by Google

impossibile est quod intellectus sit forma materialis.

4. Praeterea. Dicere, quod intellectus sit forma non subsistens, sed materiae immersa, idem est secundum rem ac si dicatur, quod intellectus sit compositus ex materia & forma; differt autem solum secundum nomen: nam primo modo diceretur intellectus forma ipsa compositi, secundo vero modo diceretur intellectus ipsum compositum. Si igitur falsum est, intellectum esse compositum ex materia & forma, falsum erit quod sit forma non subsistens, sed materialis.

CAPUT XLII.

Quod in substantiis intellectualibus differt esse, & quod est.

I. Sent. dist. v. quæst. 1.

NOn est autem opinandum quod quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae, nec ex materia & forma compositae, nec in materia existentes, sicut formae materiales, quod propter hoc divinae simplicitati adaequentur.

1. Invenitur enim in eis aliqua compositio, ex eo quod non est idem in eis esse, & quod est. Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adjungitur, quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse ejus, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse ejus, nisi per accidens, inquantum est unum subjectum habens esse, & id quod est praeter esse; sicut patet quod Sorti praeter suum esse substantiale, inest album, quod quidem diversum est ab ejus esse substantiali: non enim est idem esse Sortem, & esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliqua substantia, non remanebit aliquis modus in quo possit ei uniri illud quod est praeter esse. Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum; potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem (Lib. I. cap. XXII. & XLII.) quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse: oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, aliud esse ipsam substantiam, & aliud ejus esse.

2. Amplius. Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una; quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri: si enim natura animalis per se separata subsisteret, non haberet ea quae sunt hominis, vel quae sunt bovis: jam enim non esset animal tantum, sed homo, vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa: quia eaedem differentiae quae sunt constitutivae specierum, sunt divisivae generis. Sic igitur si hoc ipsum quod est esse sit commune, sicut genus, esse separatum per se subsistens, non potest esse nisi unum; si vero non dividatur differentiis sicut genus, sed per hoc quod est hujus vel illius esse, jam hoc magis est verum quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod cum Deus sit esse subsistens, nihil aliud praeter ipsum est suum esse.

3. Adhuc: Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum: esse enim quod omnino est infinitum, omnem perfectionem essendi comprehendit; & sic si duobus talis adesset infi-

Digitized by Google

infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse subsistens præter primum.

4. Item. Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis inquantum est ens: quod enim dicitur de aliquo, non in quantum hujusmodi, non convenit ei nisi per accidens ratione subjecti: unde si separatim a subjecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti inquantum est ens: alias omne ens esset ab alio causatum, & sic oportet procedere in infinitum in causis, quod est impossibile, ut supra (cap. XIII. I. Lib.) ostensum est. Illud igitur esse quod est ens subsistens, oportet quod sit non causatum: nullum igitur ens causatum, est suum esse.

5. Amplius. Substantia uniuscujusque est ens per se, & non per aliud: unde esse lucidum actu non est de substantia æris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatæ suum esse est ei per aliud, alias non esset creatum. Nullius igitur substantiæ creatæ suum esse est sua substantia.

6. Item. Cum omne agens agat inquantum est actu; primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu, perfectissimo modo. Tanto autem aliquid est perfectius in actu, quanto talis actus est in via generationis posterior: actus enim est tempore potentia posterior in uno & eodem, quod de potentia ad actum procedit: perfectius est quoque in actu quod est ipse actus, quam quod est habens actum, hoc enim propter illud actus est. His ergo positis, constat ex supra (I. Lib. cap. XIII. & XV. & XXI. hujus) ostensis quod Deus solus est primum agens. Sibi ergo soli competit esse in actu, perfectissimo modo, ut scilicet sit ipse actus perfectissimus. Hoc autem est esse ad quod generatio, & omnis motus terminatur: omnis enim forma, & actus est in potentia antequam esse acquirat. Soli igitur Deo competit quod sit ipsum esse, sicut soli competit quod sit primum agens.

7. Amplius. Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam: esse enim Dei est ejus substantia, ut (cap. XXII. I. Lib.) ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis, sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quamdam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia ejus. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis, præter agens primum, sit ipsum esse. Hinc est quod Exod. III. proprium nomen Dei ponitur esse *Qui est*, quia ejus solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse.

CAPUT LIII.

Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus, & potentia.

EX hoc autem evidenter apparet quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus & potentiæ.

1. In quocumque enim inveniuntur aliqua duo, quorum unum est complementum alterius, proportio unius ad alterum est sicut proportio potentiæ ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In

Digitized by Google

ſubſtantia autem intellectuali creata inveniuntur duo, ſcilicet ſubſtantia ipſa, & eſſe ejus, quod non eſt ipſa ſubſtantia, ut oſtenſum eſt (cap. præced.) ipſum autem eſſe eſt complementum ſubſtantiæ exiſtentis; unumquodque enim actu eſt per hoc quod eſſe habet. Relinquitur igitur quod in qualibet prædictarum ſubſtantiarum ſit compoſitio actus & potentiæ.

2. Amplius. Quod ineſt alicui ab agente, oportet eſſe actum ejus, agentis enim eſt facere aliquid actu. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. xv.) quod omnes aliæ ſubſtantiæ habent eſſe a primo agente; & per hoc ipſæ ſubſtantiæ creatæ ſunt quod eſſe ab alio habent. Ipſum igitur eſſe ineſt ſubſtantiis creatis ut quidam actus earum. Id autem cui actus ineſt, potentia eſt: nam actus, inquantum hujuſmodi, ad potentiam refertur. In qualibet igitur ſubſtantia creata eſt potentia, & actus.

3. Item. Omne participans aliquid, comparatur ad ipſum quod participatur, ut potentia ad actum: per id enim quod participatur, fit participans actuale. Oſtenſum eſt autem ſupra (Lib. I. cap. XXII. & cap. præced. hujus) quod ſolus Deus eſt eſſentialiter ens, omnia autem alia participant ipſum eſſe. Comparatur igitur ſubſtantia omnis creata ad ſuum eſſe ſicut potentia ad actum.

4. Præterea. Aſſimilatio alicujus ad cauſam agentem fit per actum: agens enim agit ſibi ſimile inquantum eſt actu. Aſſimilatio autem cujuslibet ſubſtantiæ creatæ ad Deum eſt per ipſum eſſe, ut ſupra (cap. xv. & præced.) oſtenſum eſt. Ipſum igitur eſſe comparatur ad omnes ſubſtantias creatas ſicut actus earum: ex quo relinquitur quod in qualibet ſubſtantia creata ſit compoſitio actus & potentiæ.

CAPUT LIV.

Quod non eſt idem compoſitio ex materia & forma, & ex ſubſtantia & eſſe.

I. Part. quæſt. l. art. 1.

NOn eſt autem ejuſdem rationis compoſitio ex materia & forma, & ex ſubſtantia & eſſe, quamvis utraque ſit ex potentia & actu.

1. Primo quidem quia materia non eſt ipſa ſubſtantia rei: nam ſequeretur omnes formas eſſe accidentia, ſicut antiqui Naturales opinabantur, ſed materia eſt pars ſubſtantiæ.

2. Secundo autem quia ipſum eſſe non eſt proprius actus materiæ, ſed ſubſtantiæ totius: ejus enim actus eſt eſſe, de quo poſſumus dicere quod ſit. Eſſe autem non dicitur de materia, ſed de toto: unde materia non poteſt dici quod eſt, ſed ipſa ſubſtantia eſt id quod eſt.

3. Tertio quia nec forma eſt ipſum eſſe; ſed ſe habent ſecundum ordinem: comparatur enim forma ad ipſum eſſe ſicut lux ad lucidum, vel albedo ad album eſſe. Deinde quia ad ipſam etiam formam comparatur ipſum eſſe ut actus: per hoc enim in compoſitis ex materia & forma, forma dicitur eſſe principium eſſendi, quia eſt complementum ſubſtantiæ, cujus actus eſt ipſum eſſe; ſicut diaphanum eſt æri principium lucendi, quia facit eum proprium ſubjectum luminis. Unde in compoſitis ex materia & forma, nec materia, nec forma poteſt dici ipſum quod eſt, nec etiam ipſum eſſe; forma tamen poteſt dici quo eſt, ſecundum quod eſt eſſendi principium: ipſa autem tota ſubſtantia eſt ipſum quod eſt; & ipſum eſſe eſt quo ſubſtantia denominatur

Digitized by Google

natur ens. In ſubſtantiis autem intellectualibus, quæ non ſunt ex materia & forma compoſitæ, ut oſtenſum eſt (cap. l. & li.) ſed in eis ipſa forma eſt ſubſtantia ſubſiſtens, forma eſt quod eſt; ipſum autem eſſe eſt actus, & quo eſt: & propter hoc in eis eſt unica tantum compoſitio actus & potentiæ, quæ ſcilicet eſt ex ſubſtantia & eſſe, quæ a quibuſdam dicitur ex *quod eſt* & *eſſe*, vel ex *quod eſt* & *quo eſt*. In ſubſtantiis autem compoſitis ex materia & forma eſt duplex compoſitio actus & potentiæ: prima quidem ipſius ſubſtantiæ, quæ componitur ex materia & forma; ſecunda vero ex ipſa ſubſtantia jam compoſita, & eſſe; quæ etiam poteſt dici ex *quod eſt* & *eſſe*: vel ex *quod eſt* & *quo eſt*. Sic igitur patet quod compoſitio actus & potentiæ eſt in plus quam compoſitio formæ & materiæ: unde materia, & forma dividunt ſubſtantiam materialem; potentia autem, & actus dividunt ens commune: & propter hoc quæcumque quidem conſequuntur potentiam, & actum, inquantum hujuſmodi, ſunt communia ſubſtantiis materialibus, & immaterialibus creatis, ſicut recipere, & recipi, perficere, & perfici; quæcumque vero ſunt propria materiæ & formæ, inquantum hujuſmodi, ſicut generari, & corrumpi, & alia hujuſmodi, hæc ſunt propria ſubſtantiarum materialium, & nullo modo conveniunt ſubſtantiis immaterialibus creatis.

CAPUT LV.

Quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt incorruptibiles.

I. Part. quæſt. l. art. 5.

EX hoc autem aperte oſtenditur quod omnis ſubſtantia intellectualis eſt incorruptibilis.

1. Omnis enim corruptio eſt per ſeparationem formæ a materia: ſimplex quidem corruptio per ſeparationem formæ ſubſtantialis; corruptio autem ſecundum quid per ſeparationem formæ accidentalis: forma enim manente, oportet rem eſſe: per formam enim ſubſtantia fit proprium ſuſceptivum eius quod eſt eſſe. Ubi autem non eſt compoſitio formæ & materiæ, ibi non poteſt eſſe ſeparatio earumdem. Igitur nec corruptio. Oſtenſum eſt autem (cap. l.) quod nulla ſubſtantia intellectualis eſt compoſita ex materia & forma. Nulla igitur ſubſtantia intellectualis eſt corruptibilis.

2. Amplius. Quod per ſe alicui competit, de neceſſitate, & ſemper, & inſeparabiliter ei ineſt, ſicut rotundum per ſe quidem ineſt circulo, per accidens autem æri: unde æs quidem fieri non rotundum, eſt poſſibile, circulum autem non eſſe rotundum, eſt impoſſibile. Eſſe autem per ſe conſequitur ad formam, per ſe enim dicimus quod ſecundum ipſum; unumquodque autem habet eſſe ſecundum quod habet formam. Subſtantiæ igitur ipſæ quæ non ſunt formæ; poſſunt privari eſſe ſecundum quod amittunt formam; ſicut æs privatur rotunditate, ſecundum quod deſinit eſſe circulare: ſubſtantiæ vero quæ ſunt ipſæ formæ, numquam poſſunt privari eſſe; ſicut ſi aliqua ſubſtantia eſſet circulus, numquam poſſet fieri non rotunda. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. l.) quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt ipſæ formæ ſubſiſtentes. Impoſſibile eſt igitur quod ipſæ eſſe deſinant, ſunt igitur incorruptibiles.

3. Adhuc. In omni corruptione re-

Digitized by Google

remoto actu manet potentia : non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, ſicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In ſubſtantiis autem intellectualibus, ut oſtenſum eſt (cap. lxii.) actus eſt ipſum eſſe ; ipſa autem ſubſtantia eſt ſicut potentia. Si igitur ſubſtantia intellectualis corrumpatur, remanebit poſt ſuam corruptionem ; quod eſt omnino impoſſibile. Omnis igitur ſubſtantia intellectualis eſt incorruptibilis.

4. Item. In omni quod corrumpitur, oportet quod ſit potentia ad non eſſe. Si quid igitur eſt in quo non eſt potentia ad non eſſe, hoc non poteſt eſſe corruptibile. In ſubſtantia autem intellectuali non eſt potentia ad non eſſe. Manifeſtum eſt enim ex dictis (cap. præced.) quod ſubſtantia completa eſt proprium ſuſceptivum ipſius eſſe. Proprium autem ſuſceptivum alicuius actus ita comparatur ut potentia ad actum illum, quod nullo modo eſt in potentia ad oppoſitum ; ſicut ignis ita comparatur ad calorem ut potentia ad actum, quod nullo modo eſt in potentia ad frigus: unde nec in ipſis ſubſtantiis corporalibus eſt potentia ad non eſſe completa niſi ratione materiæ ; in ſubſtantiis autem intellectualibus non eſt materia, ſed ipſæ ſunt ſubſtantiæ completæ ſimplices. Igitur in eis non eſt potentia ad non eſſe : ſunt igitur incorruptibiles.

5. Præterea. In quibuſcumque eſt compoſitio potentiæ & actus, id quod tenet locum primæ potentiæ, ſive primi ſubjecti, eſt incorruptibile: unde etiam in ſubſtantiis corruptilibus materia prima eſt incorruptibilis. Sed in ſubſtantiis intellectualibus id quod tenet locum potentiæ primæ, & ſubjecti, eſt ipſa earum ſubſtantia completa. Igitur ſubſtantia ipſa eſt incorruptibilis. Nihil autem eſt corruptibile niſi per hoc quod ſua ſubſtantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturæ ſunt incorruptibiles.

6. Amplius. Omne quod corrumpitur, vel corrumpitur per ſe, vel per accidens. Subſtantiæ autem intellectuales non poſſunt per ſe corrumpi : omnis enim corruptio eſt a contrario : agens enim, cum agat ſecundum quod eſt actu, ſemper agendo ducit ad aliquod eſſe actu : unde ſi per hujuſmodi eſſe actu aliquid corrumpatur deſinens eſſe actu, oportet quod hoc contingat per contrarietatem eorum ad invicem : nam contraria ſunt quæ mutuo ſe expellunt, & propter hoc oportet omne quod corrumpitur per ſe, vel habere contrarium, vel eſſe ex contrariis compoſitum. Neutrum autem horum ſubſtantiis intellectualibus convenit : cujus ſignum eſt quod in intellectu ea etiam quæ ſecundum ſuam naturam ſunt contraria, deſinunt eſſe contraria: album enim, & nigrum in intellectu non ſunt contraria, non enim ſe expellunt, immo magis ſe conſequuntur : per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Subſtantiæ igitur intellectuales non ſunt corruptibiles per ſe. Similiter autem neque per accidens : ſic enim corrumpuntur accidentia, & formæ non ſubſiſtentes. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. li.) quod ſubſtantiæ intellectuales ſunt ſubſiſtentes. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

7. Adhuc. Corruptio eſt mutatio quædam, quam oportet eſſe terminum motus, ut in Phyſicis (Lib. V. text. comm. vii.) eſt probatum: unde oportet quod omne quod corrumpitur, moveatur. Oſtenſum eſt au-

Digitized by Google

autem in naturalibus (VI. Phyſic. text. comm. xxxvi.) quod omne quod movetur, eſt corpus. Oportet igitur omne quod corrumpitur, eſſe corpus, ſi per ſe corrumpatur; vel aliquam formam, ſeu virtutem corporis a corpore dependentem, ſi corrumpatur per accidens. Subſtantiæ autem intellectuales non ſunt corpora, neque virtutes, ſeu formæ a corpore dependentes. Ergo neque per ſe, neque per accidens corrumpuntur. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

8. Item. Omne quod corrumpitur, corrumpitur per hoc quod aliquid patitur: nam & ipſum corrumpi eſt quoddam pati. Nulla autem ſubſtantia intellectualis poteſt pati tali paſſione quæ ducat ad corruptionem: nam pati, recipere quoddam eſt, quod autem recipitur a ſubſtantia intellectuali, oportet quod recipiatur in eo per modum ipſius, ſcilicet intelligibiliter; quod vero ſic in ſubſtantia intellectuali recipitur, eſt perficiens ſubſtantiam intellectualem, & non corrumpens eam: intelligibile enim eſt perfectio intelligentis. Subſtantia igitur intelligens eſt incorruptibilis.

9. Præterea. Sicut ſenſibile eſt objectum ſenſus, ita intelligibile eſt objectum intellectus. Senſus autem propria corruptione non corrumpitur niſi per excellentiam ſui obiecti, ſicut viſus a valde fulgidis, & auditus a ſonis fortibus, & ſic de aliis. Dico autem propria corruptione, quia ſenſus corrumpitur etiam per accidens propter corruptionem ſubjecti: qui tamen modus corruptionis non poteſt accidere intellectui, cum non ſit actus corporis ullius, quaſi a corpore dependens, ut ſupra (cap. xlix.) oſtenſum eſt. Patet autem quod nec corrumpitur per excellentiam ſui obiecti: quia qui intelligit valde intelligibilia, non minus intelligit minus intelligibilia, ſed magis. Intellectus igitur nullo modo eſt corruptibilis.

10. Amplius. Intelligibile eſt propria perfectio intellectus: unde intellectus in actu, & intelligibile in actu, ſunt unum. Quod igitur convenit intelligibili, inquantum eſt intelligibile, oportet convenire intellectui, inquantum hujuſmodi: quia perfectio, & perfectibile ſunt unius generis. Intelligibile autem, inquantum eſt intelligibile, eſt neceſſarium, & incorruptibile: neceſſaria enim perfecte ſunt intellectu cognoſcibilia; contingentia vero, inquantum huiuſmodi, non niſi deficienter, habetur enim de eis non ſcientia, ſed opinio: unde & corruptibilium intellectus ſcientiam habet, ſecundum quod ſunt incorruptibilia, inquantum ſcilicet ſunt univerſalia. Oportet igitur intellectum eſſe incorruptibilem.

11. Adhuc. Unumquodque perficitur ſecundum modum ſuæ ſubſtantiæ. Ex modo igitur perfectionis alicuius rei poteſt accipi modus ſubſtantiæ ipſius. Intellectus autem non perficitur per motum, ſed per hoc quod eſt extra motum exiſtens: perficitur enim ſecundum intellectivam animam ſcientia, & prudentia, ſedatis permutationibus, & corporalibus animæ paſſionibus, ut patet per Philoſophum in VII. Phyſic. (text. comm. xx.) Modus igitur ſubſtantiæ intelligentis eſt quod eſſe ſuum ſit ſupra motum, & per conſequens ſupra tempus. Eſſe autem cuiuslibet rei corruptibilis ſubjacet motui, & tempori. Impoſſibile eſt igitur ſubſtantiam

Digitized by Google

tiam intelligentem esse corruptibilem.

12. Præterea. Impossibile est naturæ desiderium esse inane, natura enim nihil facit frustra. Sed quodlibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum, non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam secundum individuum: quod sic patet. Naturalis enim appetitus quibusdam quidem inest ex apprehensione, sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium, de quibus pascitur, & homo naturaliter desiderat felicitatem; quibusdam vero absque apprehensione ex sola inclinatione naturalium principiorum, qui naturalis appetitus in quibusdam dicitur, sicut grave appetit esse deorsum. Utroque autem modo est in rebus naturale desiderium essendi: cuius signum est, quia & ea quæ cognitione carent, resistunt corrumpentibus secundum virtutem suorum principorum naturalium, & ea quæ cognitionem habent, resistunt eisdem secundum modum suæ cognitionis. Illa igitur cognitione carentia quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum, ita quod maneant semper eadem secundum numerum, naturaliter appetunt esse perpetuum etiam secundum idem numero. Quorum autem principia non habent ad hoc virtutem, sed solum ad conservandum esse perpetuum secundum idem specie, sic naturaliter appetunt perpetuitatem. Hanc igitur differentiam oportet in his inveniri quibus desiderium essendi cum cognitione inest, ut scilicet illa quæ non cognoscunt esse nisi ut nunc, desiderant esset ut nunc, non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt, desiderant tamen esse speciei perpetuum absque cognitione: quia virtus generativa, quæ ad hoc deservit, præambula est, & non subiacens cognitioni: illa autem quæ ipsum esse perpetuum cognoscunt, & apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intellectualibus. Omnes igitur substantiæ intellectuales naturali desiderio appetunt esse perpetuum: ergo impossibile est quod esse deficiant.

13. Adhuc. Quæcumque incipiunt esse, & desinunt, per eamdem potentiam habent utrumque, eadem enim est potentia ad esse, & non esse. Sed substantiæ intellectuales non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis: non enim sunt ex materia quæ potuerit præfuisse, ut (cap. xxx.) ostensum est. Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum, nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile: tum quia res dicuntur necessariæ, & contingentes secundum potentiam quæ est in eis, & non secundum potentiam Dei, ut supra (cap. xxx.) ostensum est: tum etiam quia Deus, qui est institutor naturæ, non subtrahit rebus quod est proprium naturis earum. Ostensum est autem quod proprium naturis intellectualibus est quod fiat perpetuæ, unde hoc eis a Deo non subtrahitur. Sunt igitur substantiæ intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

Hinc est quod in Psalmo cxlviii. *Laudate Dominum de cælis*, connumeratis Angelis, & cælestibus corporibus, subjungitur: *Statuit ea in æternum & in sæculum sæculi*: per quod prædictorum perpetuitas designatur. Dionysius etiam in iv. cap. de divinis Nominibus dicit, quod

pro-

Digitized by Google

propter divinæ bonitatis radios ſubſtiterunt intelligibiles, & intellectuales ſubſtantiæ, & ſunt, & vivunt, & habent vitam indeficientem, & imminorabilem ab univerſa corruptione, & generatione, quod morte mundæ exiſtentes, & elevatæ ab inſtabili, & fluxa variatione.

CAPUT LVI.

Utrum ſubſtantia intellectualis poſſit uniri corpori, & per quem modum.

CUm autem ſupra (cap. xlix. & li.) oſtenſum ſit, ſubſtantiam intellectualem non eſſe corpus, neque virtutem aliquam a corpore dependentem; reſtat inveſtigandum, utrum aliqua ſubſtantia intellectualis corpori poſſit uniri. Eſt autem primo manifeſtum quod ſubſtantia intellectualis non poteſt corpori uniri per modum mixtionis.

1. Quæ enim miſcentur, oportet ad invicem alterata eſſe: quod non contingit niſi in his quorum eſt materia eadem, & quæ poſſunt eſſe activa, & paſſiva ad invicem. Subſtantiæ autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus, ſunt enim immateriales, ut ſupra (cap. l.) oſtenſum eſt. Non ſunt igitur corpori miſcibiles.

2. Adhuc. Quæ miſcentur, mixtione jam facta, non manent actu, ſed virtute tantum: nam ſi actu manerent, non eſſet mixtio, ſed confuſio tantum: unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum eſt. Hoc autem impoſſibile eſt accidere ſubſtantiis intellectualibus, ſunt enim (a) incorruptibiles, ut ſupra (cap. lv.) oſtenſum eſt. Non igitur poteſt ſubſtantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis.

Similiter autem patet quod ſubſtantia intellectualis non poteſt uniri corpori per modum contactus proprie ſumpti. Tactus enim non niſi corporum eſt: ſunt enim tangentia quorum ultima ſunt ſimul, & puncta, vel lineæ, aut ſuperficies, quæ ſunt corporum ultima. Non igitur per modum contactus ſubſtantia intellectualis corpori uniri poteſt. Ex hoc autem relinquitur quod neque continuatione, neque compoſitione, aut colligatione, ex ſubſtantia intellectuali & corpore unum fieri poſſit: omnia enim hæc ſine contactu fieri non poſſunt.

Eſt tamen quidam modus contactus quo ſubſtantia intellectualis corpori uniri poteſt: corpora enim naturalia tangendo ſe, alterant, & ſic ad invicem uniuntur non ſolum ſecundum ultima quantitatis, ſed etiam ſecundum ſimilitudinem qualitatis, aut formæ, dum alterans formam ſuam imprimit in alteratum: & quamvis ſi conſiderentur ſolum ultima quantitatis, etiam oportet in omnibus mutuum eſſe tactum; tamen ſi attendatur ad actionem, & paſſionem, invenientur aliqua eſſe tangentia tantum, & aliqua tacta tantum: corpora enim cæleſtia tangunt quidem hoc modo elementaria corpora, inquantum ea alterant, non autem tanguntur ab eis; quia ab eis non patiuntur. Si igitur ſint aliqua tangentia quæ in quantitatis ultimis non tangant, dicentur nihilominus tangere, inquantum agunt; ſecundum quem modum dicimus, quod contriſtans nos tangit. Hoc igitur modo tangendi poſſibile eſt uniri ſubſtantiam intellectualem corpori per contactum: agunt enim ſubſtantiæ intellectuales in corpora,

(a) al. incorporales.

& movent ea, cum ſint immateriales, & magis in actu exiſtentes; hic autem tactus non eſt quantitatis, ſed virtutis: unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus.

Primo quia hoc tactu id quod eſt indiviſibile, poteſt tangere diviſibile; quod in tactu corporeo non poteſt accidere: nam puncto non poteſt tangi niſi indiviſibile aliquod; ſubſtantia autem intellectualis, quamvis ſit indiviſibilis, poteſt tangere quantitatem diviſibilem, inquantum agit in ipſam. Alio enim modo eſt indiviſibile punctum, & ſubſtantia intellectualis. Punctum quidem eſt ſicut quantitatis terminus, & ideo habet ſitum determinatum in continuo, ultra quem porrigi non poteſt; ſubſtantia autem intellectualis eſt indiviſibilis, quaſi extra genus quantitatis exiſtens: unde non determinatur ei indiviſibile aliquid quantitatis ad tangendum.

Secundo quia tactus quantitatis eſt ſolum ſecundum ultima; tactus autem virtutis eſt ad totum quod tangitur: ſic enim tangitur ſecundum quod patitur, & movetur; hoc autem fit ſecundum quod eſt in potentia; potentia autem eſt ſecundum totum, & non ſecundum ultima totius: unde totum tangitur.

Ex quo patet tertia differentia: quia in tactu quantitatis, qui fit ſecundum extrema, oportet eſſe tangens extrinſecum ei quod tangitur; & non poteſt (a) incedere per ipſum, ſed impeditur ab eo: tactus autem virtutis, qui competit ſubſtantiis intellectualibus, cum ſit ad intima, facit ſubſtantiam tangentem eſſe intra id quod tangitur, & incedentem per ipſam abſque impedimento. Sic igitur ſubſtantia intellectualis poteſt corpori uniri per contactum virtutis. Quæ autem uniuntur ſecundum talem contactum, non ſunt unum ſimpliciter: ſunt enim unum in agendo, & patiendo, quod non eſt eſſe unum ſimpliciter, ſic enim dicitur eſſe unum quomodo & ens; eſſe autem agens non ſignificat eſſe ſimpliciter, unde nec eſſe unum in agendo eſt eſſe unum ſimpliciter. Unum autem ſimpliciter, tripliciter dicitur, vel ſicut indiviſibile, vel ſicut continuum, vel ſicut quod eſt ratione unum. Ex ſubſtantia autem intellectuali, & corpore non poteſt fieri unum quod ſit indiviſibile, oportet enim illud eſſe compoſitum ex duobus: nec iterum quod ſit continuum, quia partes continui quantæ ſunt. Relinquitur igitur inquirendum, utrum ex ſubſtantia intellectuali, & corpore poſſit fieri unum, ſicut quod eſt ratione unum. Ex duobus autem permanentibus non fit ratione unum, niſi ſicut ex forma ſubſtantiali, & materia: ex ſubſtantia enim, & accidente non fit ratione unum: non enim eſt eadem ratio hominis, & albi. Hoc igitur inquirendum relinquitur, utrum ſubſtantia intellectualis, corporis alicujus forma ſubſtantialis eſſe poſſit. Videtur autem rationabiliter conſiderantibus hoc eſſe impoſſibile.

1. Ex duabus enim ſubſtantiis actu exiſtentibus non poteſt fieri aliquid unum: actus enim cujuslibet eſt id quo ab altero diſtinguitur. Subſtantia vero intellectualis eſt ſubſtantia actu exiſtens, ut ex præmiſſis apparet; ſimiliter autem & corpus. Non igitur poteſt aliquid unum fieri, ut videtur, ex ſubſtantia intellectuali, & corpore.

2. Adhuc. Forma, & materia in eodem genere continentur: omne enim

(b) Al. incidere.

Digitized by Google

enim genus per actum, & potentiam dividitur. Substantia autem intellectualis, & corpus sunt diversa genera. Non igitur videtur possibile unum esse formam alterius.

3. Amplius. Omne illud cujus esse est in materia, oportet esse materiale. Sed si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quod esse ejus sit in materia corporali: non enim esse formæ est præter esse materiæ. Sequitur igitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis, ut supra (cap. l.) ostensum est.

4. Item. Impossibile est id cujus esse est in corpore, esse a corpore separatum. Intellectus autem ostenditur a Physicis (III. de Anima text. comm. VI. & XIX.) esse separatus a corpore, & quod neque est corpus, neque virtus in corpore. Non est igitur intellectualis substantia forma corporis, sic enim esse ejus esset in corpore.

5. Adhuc. Cujus esse est commune corpori, oportet & operationem communem esse: unumquodque enim agit, secundum quod est ens; nec virtus operativa rei potest esse sublimior quam ejus essentia, cum virtus essentiæ principia consequatur. Si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quod esse ejus sit sibi, & corpori commune: ex forma enim, & materia fit aliquid unum simpliciter, quod est secundum esse unum. Erit ergo & operatio substantiæ intellectualis communis corpori, & virtus ejus, virtus in corpore: quod ex præmissis patet esse impossibile.

CAPUT LVII.

Positio Platonis de unione animæ intellectivæ ad corpus.

I. Part. quæst. LXXVI. *art.* 1.

EX hoc autem, & similibus rationibus aliqui moti, dixerunt, quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis.

Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, quia ex anima intellectuali, & corpore videtur esse compositus; excogitaverunt quasdam vias per quas naturam hominis salvarent.

1. Plato igitur (in Alcibiade, & in Phedone) posuit, & ejus sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiæ, sed solum sicut motor mobili, dicens, animam esse in corpore, sicut nauta est in navi; & sic unio animæ & corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra (cap. præc.) dictum est.

Hoc autem videtur inconveniens. Secundum enim prædictum contactum non fit aliquid unum simpliciter, ut (cap. præc.) ostensum est. Ex unione autem animæ & corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter, & per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens.

Ad hoc autem evitandum Plato posuit quod homo non sit aliquid compositum ex anima & corpore, sed quod ipsa anima utens corpore sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine & indumento, sed homo utens indumento.

Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim, & homo sunt quædam sensibilia, & naturalia. Hoc autem non esset, si corpus, & ejus partes non essent de essentia hominis,

Digitized by Google

& animalis, ſed tota eſſentia utriuſque eſſet anima ſecundum poſitionem prædictam (cap. lvi.) anima enim non eſt aliquid ſenſibile, neque materiale. Impoſſibile eſt igitur hominem, & animal eſſe animam utentem corpore, non autem aliquid ex anima & corpore compoſitum.

Item. Impoſſibile eſt quod eorum quæ ſunt diverſa ſecundum eſſe, ſit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte ejus in quod terminatur actio, ſed ſecundum quod egreditur ab agente: multi enim trahentes navim, unam actionem faciunt ex parte operati, quod eſt unum, ſed tamen ex parte trahentium ſunt multæ actiones, quia ſunt diverſi impulſus ad trahendum: quum enim actio conſequatur formam, & virtutem, oportet quod quorum ſunt diverſæ formæ, & virtutes, & actiones eſſe diverſas. Quamvis autem animæ ſit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, ſicut intelligere; ſunt tamen aliquæ operationes communes ſibi, & corpori, ut timere, & iraſci, & ſentire, & hujuſmodi: hæc enim accidunt ſecundum aliquam tranſmutationem alicujus determinatæ partis corporis: ex quo patet quod ſimul ſunt animæ, & corporis operationes. Oportet igitur ex anima & corpore unum fieri, & quod non ſint ſecundum eſſe diverſa.

Huic autem rationi ſecundum Platonis ſententiam obviatur. Nihil enim inconveniens eſt moventis, & moti, quamvis ſecundum eſſe diverſorum, eſſe eumdem actum: nam motus eſt idem quod actus moventis, ſicut a quo eſt, moti autem ſicut in quo eſt. Sic igitur Plato poſuit præmiſſas operationes eſſe animæ corporiſque communes, ut videlicet ſint animæ ſicut moventis, & corporis ſicut moti.

Sed hoc eſſe non poteſt: quia, ut probat Philoſophus in II. de Anima (text. comm. 11.) ſentire accidit in ipſo moveri a ſenſibilibus exterioribus: unde non poteſt homo ſentire abſque exteriori ſenſibili, ſicut non poteſt aliquid moveri abſque movente. Organum igitur ſenſus movetur, & patitur in ſentiendo, ſed ab exteriori ſenſibili. Illud autem quod patitur, eſt ſenſus: quod ex hoc patet, quia carentia ſenſu non patiuntur a ſenſibilibus tali modo paſſionis. Senſus igitur eſt virtus paſſiva ipſius organi. Anima igitur ſenſitiva non habet ſe in ſentiendo ſicut movens, & agens, ſed ſicut quo patiens patitur: quod impoſſibile eſt eſſe diverſum, ſecundum eſſe, a patiente. Non eſt igitur anima ſenſibilis ſecundum eſſe diverſa a corpore animato.

2. Præterea. Licet motus ſit communis actus moventis, & moti, tamen alia operatio eſt facere motum, & recipere motum: unde & duo prædicamenta ponuntur *facere*, & *pati*. Si igitur in ſentiendo anima ſenſitiva ſe habet ut agens, & corpus ut patiens; alia erit operatio animæ, & alia corporis. Anima igitur ſenſitiva habebit aliquam operationem propriam: habebit igitur & ſubſiſtentiam propriam. Non igitur deſtructo corpore eſſe deſinet: animæ igitur ſenſitivæ etiam irrationalium animalium erunt immortales: quod quidem improbabile videtur, tamen a Platonis opinione non diſcordat. Sed de hoc infra (cap. lxxxii.) erit locus quærendi.

3. Amplius. Mobile non ſortitur ſpe-

Digitized by Google

ſpeciem a ſuo motore. Si igitur anima non conjungitur corpori niſi ſicut motor mobili, corpus, & partes ejus non conſequuntur ſpeciem ab anima. Abeunte igitur anima, remanebit corpus, & partes ejuſdem ſpeciei. Hoc autem eſt manifeſte falſum: nam caro, & os, & manus, & hujuſmodi partes, poſt abſceſſum animæ non dicuntur niſi æquivoce, quum nulli harum partium propria operatio adſit, quæ ſpeciem conſequitur. Non igitur unitur anima corpori ſolum ſicut motor mobili, vel ſicut homo veſtimento.

4. Adhuc. Mobile non habet eſſe per ſuum motorem, ſed ſolum motum. Si igitur anima uniatur corpori ſolummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, ſed non habebit eſſe per eam. Vivere autem eſt quoddam eſſe viventis. Non igitur corpus vivet per animam.

5. Item. Mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipſum, neque per ejus ſeparationem corrumpitur; quum non dependeat mobile a motore ſecundum eſſe, ſed ſecundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori ſolum ut motor, ſequetur quod in unione animæ & corporis non erit aliqua generatio, neque in ſeparatione corruptio; & ſic mors, quæ conſiſtit in ſeparatione animæ & corporis, non erit corruptio animalis; quod eſt manifeſte falſum.

6. Præterea. Omne movens ſe ipſum, ita ſe habet quod in ipſo eſt moveri, & non moveri, movere, & non movere. Sed anima, ſecundum Platonis opinionem (X. de Repub.) movet corpus ſicut movens ſe ipſum. Eſt ergo in poteſtate animæ movere corpus, & non movere. Si ergo non unitur ei niſi ſicut motor mobili, erit in poteſtate animæ ſeparari a corpore quum voluerit, & iterum uniri ei cum voluerit: quod patet eſſe falſum.

Quod autem ut propria forma anima corpori uniatur, ſic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente, actu ens, eſt & forma, & actus ipſius. Corpus autem per animam actu fit ens de potentia exiſtente: vivere enim eſt eſſe viventis; ſemen autem ante animationem eſt vivens ſolum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Eſt igitur anima forma corporis animati.

7. Amplius. Quia tam eſſe, quam operari non eſt ſolum formæ, neque ſolum materiæ, ſed conjuncti; eſſe, & agere duobus attribuitur, quorum unum ſe habet ad alterum ſicut forma ad materiam: dicimus enim, quod homo eſt ſanus corpore, & ſanitate, & quod eſt ſciens ſcientia, & anima; quorum ſcientia eſt forma animæ ſcientis, & ſanitas corporis ſani. Vivere autem, & ſentire attribuitur animæ, & corpori: dicimur enim vivere, & ſentire anima, & corpore; ſed anima tamen, ſicut principio vitæ, & ſenſus. Eſt igitur anima forma corporis.

8. Adhuc. Similiter ſe habet tota anima ſenſitiva ad totum corpus ſicut pars ad partem. Pars autem ita ſe habet ad partem quod eſt forma, & actus ejus: viſus enim eſt forma, & actus oculi. Ergo anima eſt forma, & actus corporis.

CAPUT LVIII.

Quod nutritiva, ſenſitiva, & intellectiva non ſunt in homine tres animæ.

I. Part. quæſt. LXXVI. *art.* 3.

POteſt autem prædictis rationibus, ſecundum opinionem Platonis (in

(in Timæo, & IV. & IX. de Repub.) obviari, quantum ad præsentem intentionem pertinet. Ponit enim Plato, non esse eamdem animam in nobis intellectivam, nutritivam, & sensitivam: unde etsi anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere, quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit. Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est.

1. Quæ attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, prædicantur de se invicem per accidens: album enim dicitur esse musicum per accidens, quia Socrati accidit albedo, & musica. Si igitur anima intellectiva, & sensitiva, & nutritiva sunt diversæ virtutes, aut formæ in nobis; ea quæ secundum has formas nobis conveniunt, de invicem prædicabuntur per accidens. Sed secundum animam intellectivam dicimur homines, secundum sensitivam animalia, secundum nutritivam viventia. Erit igitur hæc prædicatio per accidens. Homo est animal, vel Animal est vivum. Est autem per se talis prædicatio: nam homo, secundum quod est homo, est animal; & animal, secundum quod est animal, est vivum. Est igitur aliquid ab eodem principio animal, homo, & vivum.

Si autem dicatur, quod etiam prædictis animabus diversis existentibus, non sequitur prædictas prædicationes fore per accidens, eo quod animæ illæ ad invicem ordinem habent; hoc iterum removetur. Nam ordo sensitivi ad intellectivum, & nutritivi ad sensitivum, est sicut ordo potentiæ ad actum: nam intellectivum sensitivo, & sensitivum nutritivo posterius secundum generationem est: prius enim generatione fit animal quam homo. Si igitur iste ordo facit prædicationes prædictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi per se qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam, & subjectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc autem est impossibile: quia isto modo dicendi per se, id quod est formale, prædicatur per se de subjecto, ut quum dicimus. Superficies est alba, vel numerus est par. Et iterum hoc modo dicendi per se subjectum ponitur in diffinitione prædicati, sicut numerus in diffinitione paris; ibi autem e contrario accidit: non enim homo per se prædicatur de animali, sed e converso. Et iterum non ponitur subjectum in diffinitione prædicati, sed e converso. Non igitur prædictæ prædicationes dicuntur per se, ratione dicti ordinis.

2. Præterea. Ab eodem aliquid habet esse, & unitatem: unum enim consequitur ad ens. Quum igitur a forma unaquæque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponantur plures animæ sicut diversæ formæ, homo non erit unum ens, sed plura: nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet, quia esse unum secundum ordinem, non est esse unum simpliciter, cum unitas ordinis sit minima unitatum.

3. Item. Ad hæc redibit prædictum inconveniens, ut scilicet ex anima intellectiva, & corpore non fiat unum simpliciter, sed secundum accidens tantum: omne enim quod alicui advenit post esse completum, advenit ei accidentaliter, cum sit extra essentiam ejus. Quælibet etiam forma

sub

Digitized by Google

ſubſtantialis facit ens completum in genere ſubſtantiæ: facit enim ens actu, & hoc aliquid. Quicquid igitur poſt primam formam ſubſtantialem advenit rei, accidentaliter adveniet. Cum igitur anima nutritiva ſit forma ſubſtantialis (vivum enim ſubſtantialiter de homine prædicatur, & de animali) ſequeretur quod anima ſenſitiva adveniat accidentaliter, & ſimiliter intellectiva; & ſic neque animal, neque homo ſimpliciter ſignificabit unum, neque aliquod genus, neque ſpecies in prædicamento ſubſtantiæ.

4. Amplius. Si homo, ſecundum Platonis ſententiam, non eſt aliquid ex anima & corpore compoſitum, ſed eſt anima utens corpore; aut hoc intelligitur ſolum de anima intellectiva, aut de animabus tribus, ſi tres ſunt, ſive de duabus earum. Si de tribus, vel duabus, ſequitur quod homo non ſit unum, ſed ſit duo, vel tria: ſunt enim tres animæ, vel ſaltem duæ. Si autem hoc intelligitur de anima intellectiva tantum, ita ſcilicet quod intelligatur anima ſenſitiva eſſe forma corporis; & anima intellectiva, utens corpore animato, & ſenſificato, ſit homo; ſequentur adhuc inconvenientia, ſcilicet quod homo non ſit animal, ſed utatur animali, nam per animam ſenſitivam aliquid eſt animal; & quod homo non ſentiat, ſed utatur re ſentiente: quæ cum ſint inconvenientia, impoſſibile eſt tres animas ſubſtantia differentes, eſſe in nobis, intellectivum, ſenſitivum, & nutritivum.

5. Adhuc. Ex duobus aut pluribus non poteſt fieri unum, ſi non ſit aliquid uniens, niſi unum eorum ſe habeat ad alterum ut actus ad potentiam: ſic enim ex materia & forma fit unum, nullo vinculo extraneo eos colligante. Si autem in homine ſint plures animæ quæ non ſe habent ad invicem ſicut materia & forma, ſed omnes ponuntur ut actus quidam, & principia actionum; oportet igitur, ſi uniantur ad faciendum aliquid unum, puta hominem, vel animal, quod ſit aliquid uniens. Hoc autem non poteſt eſſe corpus, cum magis corpus uniatur per animam: cujus ſignum eſt quod decedente anima, corpus diſſolvitur. Relinquitur igitur quod oportet aliquid formalius eſſe, quod facit ex illis pluribus unum; & hoc magis erit anima quam illa plura quæ per ipſum uniuntur. Si igitur hoc iterum eſt habens partes diverſas, & non eſt unum ſecundum ſe; oportet adhuc eſſe aliquod uniens. Quum igitur non ſit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ſit ſecundum ſe unum; & hoc maxime eſt anima. Oportet igitur in uno homine, vel animali unam tantum animam eſſe.

6. Item. Si id quod eſt ex parte animæ in homine, eſt ex pluribus congregatum, oportet quod ſicut totum congregatum ſe habet ad totum corpus, ita ſingula ad ſingulas partes corporis: quod etiam a poſitione Platonis non diſcordat, ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritivam in hepate, concupiſcibilem in corde. Hoc autem apparet eſſe falſum dupliciter. Primo quidem quia aliqua pars eſt animæ quæ non poteſt attribui alicui parti corporis, ſcilicet intellectus; de quo ſupra (cap. lvi.) oſtenſum eſt quod non eſt actus alicujus partis corporis. Secundo quia manifeſtum eſt quod in eadem parte

cor-

Digitized by Google

corporis apparent diverſarum partium animæ operationes, ſicut patet in animalibus quæ deciſa vivunt, quia eadem pars habet motum, & ſenſum; & appetitum quo movetur; & ſimiliter eadem pars plantæ deciſa nutritur, augetur, & germinat: ex quo apparet quod diverſæ partes animæ in una & eadem parte corporis ſint. Non igitur ſunt diverſæ animæ in nobis, diverſis partibus corporis attributæ.

7. Amplius. Diverſæ vires quæ non radicantur in uno principio, non impediunt ſe invicem in agendo, niſi forte earum actiones eſſent contrariæ, quod in propoſito non contingit. Videmus autem quod diverſæ operationes animæ impediunt ſe: quum enim una eſt intenſa, altera remittitur. Oportet igitur quod iſtæ actiones, & vires quæ ſunt eorum proxima principia, reducantur in unum principium. Hoc autem principium non poteſt eſſe corpus: tum quia aliqua actio eſt in qua non communicat corpus, ſcilicet intelligere; tum quia ſi principium harum virium, & actionum eſſet corpus, inquantum hujuſmodi, invenirentur in omnibus corporibus: quod patet eſſe falſum; & ſic relinquitur quod ſit principium earum forma aliqua una, per quam hoc corpus eſt tale corpus, quæ eſt anima. Relinquitur igitur quod omnes actiones animæ quæ ſunt in nobis, ab ipſa non procedunt; & ſic non ſunt in nobis plures animæ.

Huic autem conſonat quod dicitur in Libro de eccleſiaſticis dogmatibus: *Neque duas animas eſſe credimus in uno homine, ſicut Jacobus, & alii Syrorum ſcribunt: unam animalem, qua animatur corpus, & immixta ſit ſanguini: & alteram ſpiritualem, quæ rationem miniſtrat. Sed dicimus unam eamdem eſſe animam in homine quæ & corpus ſua ſocietate vivificet, & ſemetipſam ſua ratione diſponat.*

CAPUT LIX.

Quod intellectus poſſibilis hominis non eſt ſubſtantia ſeparata.

I. *Part. quæſt.* LXXVI. *art.* 1.

FUerunt autem & alia adinventione utentes in ſuſtinendo, quod ſubſtantia intellectualis non poſſit uniri corpori ut forma. Dicunt enim quod intellectus, etiam quem Ariſtoteles poſſibilem vocat (III. de Anima text. comm. v.) eſt quædam ſubſtantia ſeparata, non conjuncta nobis ut forma: & hoc confirmare nituntur.

1. Primo ex verbis Ariſtotelis, qui dicit, de hoc intellectu loquens, quod eſt ſeparatus, & immixtus corpori, & ſimplex, & impaſſibilis; quæ non poſſent dici de eo, ſi eſſet forma corporis.

2. Item. Per demonſtrationem ejuſdem, qua probat quod quia intellectus poſſibilis recipit omnes ſpecies rerum ſenſibilium ut in potentia ad eas exiſtens, oportet quod omnibus careat, ſicut pupilla quæ recipit omnes ſpecies colorum, caret omni colore: ſi enim haberet de ſe aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores, quinimmo nihil videretur niſi ſub illo colore: & ſimile contingeret de intellectu poſſibili, ſi haberet de ſe aliquam formam, ſeu naturam de rebus ſenſibilibus. Hoc autem oporteret eſſe, ſi eſſet mixtus alicui corpori, & ſimiliter ſi eſſet forma alicujus corporis: quia cum ex materia & forma fiat unum, oportet quod forma participet aliquid

Digitized by Google

quid de natura ejus cujus est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum, seu formam alicujus corporis.

3. Adhuc. Si esset forma alicujus corporis materialis, esset ejusdem generis receptio hujus intellectus, & receptio materiæ primæ: id enim quod est alicujus corporis forma, non recipit aliquid absque sua materia. Materia autem prima recipit formas individuales, immo per hoc individuantur quod sunt in materia. Intellectus igitur possibilis reciperet formas, ut sunt individuales, & sic non cognosceret universalia: quod patet esse falsum.

4. Præterea. Materia prima non est cognoscitiva formarum quas recipit. Si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis, & materiæ primæ, nec intellectus possibilis cognosceret formas receptas: quod est falsum.

5. Amplius. Impossibile est esse in corpore virtutem infinitam, ut probatur ab Aristotele in VIII. Physic. (text.comm. lxxix.) Intellectus igitur possibilis est quodammodo virtutis infinitæ: judicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum, inquantum per ipsum cognoscimus universalia, sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia. Non est igitur intellectus possibilis virtus in corpore. Ex his autem motus est Averroes, & quidam antiqui, ut ipse dicit (III. de Anima comm. v.) ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse a corpore, & non esse formam corporis. Sed quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo conjungeretur; determinat etiam modum quo continuatur nobiscum, dicens, quod species intellecta in actu, est forma intellectus possibilis, sicut visibile in actu, est potentia formæ visivæ: unde ex intellectu possibili, & forma intellecta in actu, fit unum. Cuicumque igitur conjungitur forma intellecta prædicta, conjungitur intellectus possibilis. Conjungitur autem nobis mediante phantasmate, quod est subjectum quoddam illius formæ intellectæ: per hunc etiam modum intellectus possibilis nobiscum continuatur.

Quod autem hæc frivola sint, & impossibilia, facile est videre.

1. Habens enim intellectum, est intelligens. Intelligitur autem id cujus species intelligibilis intellectui unitur. Per hoc autem quod species intellectualis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu separato.

2. Præterea. Si species intellecta in actu, est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu, est forma potentiæ visivæ ipsius oculi; species autem intellectualis sic se habet ad phantasmata sicut species visibilis in actu ad coloratum, quod est extra animam: & hac similitudine ipse utitur, & etiam Aristoteles (III. de Anima text. comm. xxx.) similis igitur continuatio est intellectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, & potentiæ visivæ ad colorem qui est in lapide. Hæc autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri. Ergo & prædicta continuatio intellectus possibilis nobiscum, non facit nos intelli-

Digitized by Google

gere, sed intelligi solum. Planum autem est quod proprie & vere dicitur, quod homo intelligit: non enim naturam intellectus investigaremus nisi per hoc quod nos intelligimus. Non igitur sufficiens est prædictus continuationis modus.

3. Adhuc. Omne cognoscens per virtutem cognoscitivam, conjungitur objecto, & non e converso, sicut & operans omne per virtutem operativam conjungitur operato: Homo autem est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscitivam. Non igitur per formam intelligibilem intellectui, sed magis per intellectum intelligibili conjungitur.

4. Amplius. Id quo aliquid operatur, oportet esse formam ejus: nihil enim agit nisi secundum quod est actu. Actu autem non est aliquid, nisi per id quod est forma ejus: unde & Aristoteles probat (I. de Anima text. comm. IV. & infra) animam esse formam, per hoc quod animal per animam vivit, & sentit; homo autem intelligit, & non nisi per intellectum: unde & Aristoteles inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis, & non solum per suum objectum.

5. Præterea. Intellectus in actu, & intelligibile in actu, sunt unum, sicut sensus in actu, & sensibile in actu. Non autem intellectus in potentia, & intelligibile in potentia, sicut nec sensus in potentia, & sensibile in potentia. Species igitur rei, secundum quod est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu: non enim sic est unum cum intellectu in actu, sed secundum quod est a phantasmatibus abstracta, sicut nec species coloris est sensata in actu secundum quod est in lapide, sed solum secundum quod est in pupilla. Sic autem solum continuatur nobiscum species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus secundum positionem prædictam. Non igitur continuatur nobiscum, secundum quod est unum cum intellectu possibili ut forma ejus, cui non potest esse medium quo continuetur intellectus possibilis nobiscum: quia secundum quod continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec e converso.

Patet autem eum qui hanc positionem induxit, æquivocatione deceptum fuisse. Colores enim extra animam existentes, præsente lumine sunt visibiles actu, ut potentes movere visum, non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum visu in actu: & similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem; non autem ut sint intellecta actu, secundum quod sunt unum cum intellectu possibili, facta in actu.

6. Item. Ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitæ, correspondens illi actioni: in plantis enim invenitur sola actio ad nutritionem pertinens, in animalibus autem invenitur altior actio, scilicet sentire, & moveri secundum locum: unde & animal vivit altiori specie vitæ. Sed adhuc in homine invenitur altior operatio ad vitam pertinens quam in animali, scilicet intelligere. Ergo homo habebit altiorem speciem vitæ. Sed vita est per animam. Habebit igitur homo altiorem animam qua vivit, quam sit anima sensibilis. Nulla autem est altior quam intellectus.

Est

Est igitur intellectus anima hominis, & per consequens forma ipsius.

7. Adhuc. Quod consequitur ad operationem alicujus rei, non largitur alicui speciem: quia operatio est actus secundus, forma autem per quam aliquid habet speciem, est actus primus. Unio autem intellectus possibilis ad hominem, secundum positionem prædictam, consequitur hominis operationem: fit enim mediante phantasia, quæ secundum Philosophum (text. comm. clx. & clxi. II. de Anima) est motus factus a sensu secundum actum. Ex tali igitur unione non consequitur homo speciem: non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc quod est intellectum habens.

8. Amplius. Si homo speciem sortitur per hoc quod est rationalis, & intellectum habens; quicumque est in specie humana, est rationalis, & intellectum habens. Sed puer, etiam antequam ex utero egrediatur, est in specie humana; in quo tamen nondum sunt phantasmata, quæ sunt intelligibilia actu. Non est igitur homo intellectum habens, per hoc quod intellectus continuatur homini mediante specie intelligibili, cujus subjectum est phantasma.

CAPUT LX.

Quod homo non sortitur speciem per intellectum passivum, sed per intellectum possibilem.

His autem rationibus obviatur, secundum prædictam positionem. Dicit enim prædictus Averroes (III. de Anima text. comm. v. & vi.) quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat passivum, qui est ipsa vis cogitativa, quæ est propria homini, loco cujus alia animalia habent quamdam æstimativam naturalem. Hujus autem cogitativæ virtutis est distinguere intentiones individuales, & comparare eas ad invicem; sicut intellectus, qui est separatus, & immixtus, comparat, & distinguit inter intentiones universales: & quia per hanc virtutem simul cum imaginativa, & memorativa præparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquæ artes præparantes materiam artifici principali; ideo prædicta virtus vocatur nomine intellectus, & rationis, de qua Medici dicunt, quod habet sedem in media cellula capitis: & secundum hujus dispositionem virtutis differt homo unus ab alio in ingenio, & in aliis quæ pertinent ad intelligendum: & per usum hujus, & exercitium acquirit homo habitum scientiæ: unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo sicut in subjecto: & hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam, antequam actu intelligat.

Quod autem hæc sint falsa, & abusive dicta, evidenter apparet.

1. Operationes enim vitæ comparantur ad animam ut actus secundi ad primum, ut patet per Philosophum in II. de Anima (text. comm. v.) Actus autem primus in eodem præcedit tempore actum secundum, sicut scientia est ante considerare. In quocumque igitur invenitur aliqua operatio vitæ, oportet imponere aliquam partem animæ, quæ comparatur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum. Sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, scilicet intelligere, & ra-

Digitized by Google

tiocinari, quæ eſt operatio hominis inquantum homo eſt, ut Ariſtoteles dicit in I. Ethic. (cap. IX.) Ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod proprie dat ſpeciem homini, quod ſe habeat ad intelligere ſicut actus primus ad ſecundum. Hoc autem non poteſt eſſe intellectus paſſivus prædictus: quia principium prædictæ operationis oportet eſſe impaſſibile, & non mixtum corpori, ut Philoſophus probat (III. de Anima text. comm. VI.) cujus contrarium apparet de intellectu paſſivo. Non igitur, eſt poſſibile quod per virtutem cognitivam, quæ dicitur intellectus paſſivus, homo ſpeciem ſortiatur, per quam ab aliis animalibus differat.

2. Adhuc. Quod eſt paſſio partis ſenſitivæ, non poteſt ponere in altiori genere vitæ quam ſit vita ſenſitiva, ſicut quod eſt paſſio animæ nutritivæ, non ponit in altiori genere vitæ quam ſit vita nutritiva. Conſtat autem quod phantaſia, & hujuſmodi potentiæ quæ ad ipſam conſequuntur, ut memorativa, & conſimiles, ſunt paſſiones partis ſenſitivæ, ut probat Philoſophus in Lib. de memoria. Non igitur per prædictas virtutes, vel aliquam earum, animal aliquod poteſt poni in altiori genere vitæ quam ſit anima ſenſitiva: Homo autem eſt in altiori genere vitæ; quod patet per Philoſophum in II. de Anima (text. comm. XIV. & infra) qui diſtinguens genera vitæ, ſuperaddit intellectivum (quod homini attribuit,) ſenſitivo; quod attribuit communiter omni animali. Non igitur homo eſt vivens vita ſibi propria per virtutem cogitativam prædictam.

3. Amplius. Omne movens ſe ipſum, ſecundum quod probat Philoſophus in VIII. Phyſic. (text. comm. XL.) componitur ex movente & moto. Homo autem ſicut & alia animalia, eſt movens ſe ipſum. Ergo movens, & motum ſunt partes ipſius. Primum autem movens in homine eſt intellectus: nam intellectus ſuo intelligibili movet voluntatem. Nec poteſt dici, quod ſolus intellectus paſſivus ſit movens, quia intellectus paſſivus eſt ſolum particularium: in movendo autem accipitur univerſalis opinio, quæ eſt intellectus poſſibilis; & particularis, quæ poteſt eſſe intellectus paſſivi, ut patet per Ariſtotelem in III. de Anima (text. comm. LVIII.) & in VII. Ethicor. (cap. V.) Ergo intellectus poſſibilis eſt aliqua pars hominis, & eſt digniſſimum, & formaliſſimum in ipſo. Ergo ab eo ſpeciem ſortitur, & non ab intellectu paſſivo.

4. Adhuc. Intellectus poſſibilis probatur non eſſe actus corporis alicujus, propter hoc quod eſt cognoſcitivus omnium formarum ſenſibilium in univerſali. Nulla igitur virtus cujus operatio ſe extendere poteſt ad univerſalia omnium formarum ſenſibilium, poteſt eſſe actus alicujus corporis. Voluntas autem eſt hujuſmodi: omnium enim eorum quæ intelligimus, poſſumus habere voluntatem, ſaltem ea cognoſcendi: apparet etiam actus voluntatis in univerſali: odimus enim, ut dicit Ariſtoteles in ſua Rhetorica (Lib. VIII. cap. IV.) in univerſali latronum genus; iraſcimur autem particularibus tantum. Voluntas autem non poteſt eſſe actus alicujus partis corporis, nec conſequi aliquam potentiam quæ ſit actus corporis: omnis

Digitized by Google

nis autem pars animæ est actus alicujus corporis, præter solum intellectum proprie dictum. Igitur voluntas in intellectiva parte est: unde & Aristoteles dicit in III. de Anima (text. comm. xlii.) quod voluntas in ratione est, irascibilis autem, & concupiscibilis in parte sensitiva: propter quod & actus concupiscibilis, & irascibilis cum passione sunt; non autem actus voluntatis, sed cum electione. Voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine, quasi in quadam substantia separata fundata, sed est in ipso homine: aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cujusdam substantiæ separatæ, & in ipso essent tantum potentiæ appetitivæ cum passione operantes, scilicet irascibilis, & concupiscibilis, quæ sunt in parte sensitiva, sicut & in ceteris animalibus, quæ magis aguntur quam agunt. Hoc autem est impossibile, & destructivum totius moralis Philosophiæ, & politicæ considerationis. Oportet igitur intellectum possibilem in nobis esse, per quem a brutis differamus, & non solum secundum intellectum passivum.

5. Item. Sicut nihil est potens agere nisi per potentiam activam in ipso existentem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passivam quæ est in ipso: combustibile enim est potens comburi non solum quia est aliquid potens comburere ipsum, sed etiam quia in se habet potentiam ut comburatur. Intelligere autem quoddam pati est, ut dicitur in III. de Anima (text. comm. iv.) Cum igitur puer sit intelligens potentia, etsi non actu intelligat, oportet quod sit in eo aliqua potentia qua sit potens intelligere. Hæc autem potentia est intellectus possibilis. Oportet igitur quod puero jam sit conjunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat: non est igitur continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu; sed ipse intellectus possibilis inest homini a principio sicut aliquid ejus.

Huic autem rationi respondet Averroes prædictus: dicit enim, quod puer dicitur potentia intelligere duplici ratione. Uno modo quia phantasmata quæ sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia; alio modo quia intellectus possibilis est potens continuari cum ipso, & non quia intellectus sit jam unitus ei.

Ostendendum est autem quod uterque modus sit insufficiens.

1. Alia enim potentia est qua agens potest agere; & alia potentia qua patiens potest pati, & ex oppositio dividuntur. Ex eo igitur quod convenit alicui quod possit agere, non competit ei quod possit pati. Posse autem intelligere, est posse pati, cum intelligere quoddam pati sit, secundum Philosophum (II. de Anima text: comm. ii.) Non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quod phantasmata in eo possunt esse intellecta in actu, cum hoc pertineat ad posse agere: phantasmata enim movent intellectum possibilem.

2. Adhuc. Potentia consequens speciem alicujus, non competit ei secundum id quod speciem non largitur. Posse autem intelligere consequitur speciem humanam: est enim intelligere operatio hominis inquantum hujusmodi: phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis consequuntur operationem hominis. Non ergo ratione phantasmatum potest dici puer potentia intelligens.

3. Si-

Digitized by Google

3. Similiter autem neque potest dici puer posse intelligere, quia intellectus possibilis potest continuari cum ipso. Sic enim aliquis dicitur potentia agere, vel pati per potentiam activam, vel passivam, sicut dicitur albus per albedinem. Non autem aliquis dicitur albus antequam albedo sit ei conjuncta. Ergo neque dicitur aliquis potens agere, vel pati, antequam potentia activa, vel passiva ei adsit: non ergo de puero posset dici; quod est potens intelligere, antequam intellectus possibilis, qui est potentia intelligendi, sit ei continuatus.

4. Praeterea. Aliter dicitur aliquis potens operari antequam habeat naturam qua operetur, & aliter postquam jam habet naturam, sed impeditur per accidens ab operando; sicut aliter dicitur corpus potens ferri sursum antequam sit leve; & aliter postquam jam est generatum leve, sed impeditur in suo motu. Puer autem est in potentia intelligens, non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed habens impedimentum ut non intelligat: impeditur enim ab intelligendo propter multimodos motus in ipso existentes, ut dicitur in VII. Phys. (text. comm. xx.) Non igitur propter hoc dicitur potens intelligere, quia intellectus possibilis, qui est intelligendi principium, potest continuari sibi; sed quia jam est continuatus, & impeditur ab actione propria: unde impedimento remoto, statim intelligit.

5. Item. Habitus est quo quis operatur cum voluerit. Oportet igitur ejusdem esse habitum, & operationem quae est secundum habitum. Sed considerare intelligendo; quod est actus hujus habitus, qui est scientia; non potest esse intellectus passivi, sed est ipsius intellectus possibilis: ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat, oportet quod non sit actus corporis alicujus. Ergo & habitus scientiae non est in intellectu passivo, sed in intellectu possibili. Scientia autem in nobis est, secundum quam dicimur scientes. Ergo & intellectus possibilis est in nobis non secundum esse a nobis separatus.

6. Adhuc. Scientia est assimilatio scientis ad rem scitam. Rei autem scitae, inquantum est scita, non assimilatur sciens, nisi secundum species universales: scientia enim de hujusmodi est; species autem universales non possunt in intellectu passivo esse, cum sit potentia utens organo, sed solum in intellectu possibili. Scientia igitur non est in intellectu passivo, sed solum in intellectu possibili.

7. Amplius. Intellectus in habitu (ut adversarius confitetur) est effectus intellectus agentis. Intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia in actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens sicut ars ad materiam, ut Aristoteles dicit in III. de Anima (text. com. XVII.) Oportet igitur intellectum in habitu, qui est habitus scientiae, esse in intellectu possibili non passivo.

8. Praeterea. Impossibile est quod perfectio superioris substantiae dependeat ab inferiori. Perfectio autem intellectus possibilis dependet ab operatione hominis; dependet enim a phantasmatibus, quae movent intellectum possibilem. Non igitur est intellectus possibilis aliqua substantia superior homine: ergo oportet quod sit aliquid hominis, ut actus, & forma ipsius.

9. Ad-

Digitized by Google

9. Adhuc. Quæcumque sunt separata secundum esse, habent etiam separatas operationes: nam res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secundum: unde Aristoteles dicit in I. de Anima (text. com. XII. & XIII.) quod si aliqua operationum animæ est sine corpore, possibile est animam separari. Operatio autem intellectus possibilis indiget corpore: dicit enim Philosophus in III. de Anima (text. com. VIII.) quod anima potest agere per se ipsam, scilicet intelligere, quando intellectus est factus in actu per speciem a phantasmatibus abstractam, quæ non sunt sine corpore. Igitur intellectus possibilis non est omnino a corpore separatus.

10. Amplius. Cuicumque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei a natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest, sicut Aristoteles probat in II. Lib. de cælo (text. com. 1.) si stellæ moverentur motu progressivo ad modum animalium, quod natura dedisset eis organa motus progressivi. Sed operatio intellectus possibilis completur per organa corporea, in quibus necesse est esse phantasmata. Natura igitur intellectum possibilem corporeis univit organis: non est igitur secundum esse a corpore separatus.

11. Item. Si sit secundum esse a corpore separatus, magis intelliget substantias quæ sunt a materia separatæ, quam formas sensibiles, quia sunt magis intelligibiles, & magis ei conformes. Non potest autem intelligere substantias omnino a materia separatas, quia eorum non sunt aliqua phantasmata. Hic autem intellectus nequaquam sine phantasmate intelligit, ut Aristoteles dicit in III. de Anima (text. com. xxx.) sunt enim ei phantasmata sicut sensibilia sensui; sine quibus sensus non sentit. Non est igitur substantia separata a corpore secundum esse.

12. Adhuc. In omni genere tantum se extendit potentia passiva, quantum potentia activa illius generis: unde non est aliqua potentia passiva in natura cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis. Sed intellectus agens non facit intelligibilia nisi per phantasmata. Ergo nec intellectus possibilis movetur ab aliis intelligibilibus nisi a speciebus a phantasmatibus abstractis; & sic substantias separatas intelligere non potest.

13. Amplius. In substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus scientiam habent. Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, in eis acciperet sensibilium cognitionem. Non ergo acciperet eam a phantasmatibus, quia natura non abundat superfluis.

Si autem dicatur, quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilium; saltem oportebit dicere, quod eis adsit altior cognitio, quam oportet non deesse intellectui possibili, si prædictas substantias intelligit. Habebit igitur duplicem scientiam, unam per modum substantiarum separatarum, aliam a sensibus acceptam; quarum altera superflueret.

14. Præterea. Intellectus possibilis est quo intelligit anima, ut dicitur in III. de Anima (text. comm. v.) Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, & nos intelligimus eas; quod patet esse falsum: habemus enim nos ad eas sicut oculus noctuæ ad Solem, ut Aristoteles dicit (II. Metaph. text. com. 1.)

His

His autem reſpondetur, ſecundum poſitionem prædictam.

1. Intellectus enim poſſibilis, ſecundum quod eſt in ſe ſubſiſtens, intelligit ſubſtantias ſeparatas, & eſt in potentia ad eas, ſicut diaphanum ad lucem; ſecundum autem quod continuatur nobis a principio, eſt in potentia ad formas a phantaſmatibus abſtractas: unde nos a principio non intelligimus per eum ſubſtantias ſeparatas.

Sed hoc ſtare non poteſt. Intellectus enim poſſibilis ex hoc dicitur ſecundum eos continuari nobis quod perficitur per ſpecies intelligibiles a phantaſmatibus abſtractas. Prius igitur eſt conſiderare intellectum ut in potentia ad hujuſmodi ſpecies quam ut continuetur nobis. Non igitur per hoc quod continuatur nobis, eſt in potentia ad hujuſmodi ſpecies:

2. Præterea. Secundum hoc, eſſe in potentia ad prædictas ſpecies, non eſſet ei ſecundum ſe conveniens, ſed per aliud. Per ea autem quæ non conveniunt alicui ſecundum ſe, non debet aliquid diffiniri. Non igitur ratio intellectus poſſibilis eſt ex hoc quod in potentia eſt ad prædictas ſpecies, ut diffinit ipſum Ariſtoteles in III. de Anima (text. comm. III. & infra.)

3. Adhuc. Impoſſibile eſt intellectum poſſibilem ſimul multa intelligere, niſi unum per aliud intelligat: non enim una potentia ſimul pluribus actibus perficitur niſi ſecundum ordinem. Si igitur intellectus poſſibilis intelligat ſubſtantias ſeparatas, & ſpecies a phantaſmatibus abſtractas, oportet quod vel intelligat per ſpecies hujuſmodi ſubſtantias ſeparatas, vel e converſo. Quodcumque autem detur, ſequitur quod nos intelligimus ſubſtantias ſeparatas: quia ſi nos intelligimus naturas ſenſibilium inquantum intelligit eas intellectus poſſibilis; intellectus autem poſſibilis intelligit eas per hoc quod intelligit ſubſtantias ſeparatas, ſimiliter & nos intelligimus: & ſimiliter, ſi ſit e converſo. Hoc autem eſt manifeſte falſum. Non igitur intellectus poſſibilis intelligit ſubſtantias ſeparatas: non eſt igitur ſubſtantia ſeparata.

CAPUT LXI.

Quod prædicta poſitio eſt contra ſententiam Ariſtotelis.

1. *Part. quæſt.* LXXVI. *art.* 1. & 2.

SED quia huic poſitioni Averroes præſtare robur auctoritatis nititur, propter hoc quod dicit Ariſtotelem ita ſenſiſſe; oſtendemus manifeſte quod prædicta poſitio eſt contra ſententiam Ariſtotelis.

1. Primo quidem quia Ariſtoteles in II. de Anima (text. com. VII.) diffinit animam, dicens, quod eſt *actus primus phyſici corporis, organici, potentia vitam habentis*: & poſtea ſubjungit (text. com. VIII.) quod *hæc eſt diffinitio univerſaliter dicta de omni anima*; non ſicut prædictus Averroes fingit (com. XI.) ſub dubitatione hoc proferens, ut patet ex exemplaribus Græcis, & translatione Boetii. Poſtmodum autem in eodem capitulo (text. com. IX.) ſubjungit, eſſe quaſdam partes animæ ſeparabiles, quæ non ſunt niſi intellectivæ. Relinquitur igitur quod illæ partes ſunt actus corporis.

Nec eſt contra hoc quod poſtea (text. com. XII.) ſubjungit: *De intellectu autem, & perfectiva potentia nihil eſt adhuc manifeſtum, ſed videtur anima alterum genus eſſe*. Non enim per hoc vult intelle-

Digitized by Google

lectum alienare a communi diffinitione animæ, ſed a propriis naturis aliarum partium, ſicut qui dicit, quod alterum genus animalis eſt volatile a greſſibili, non aufert a volatili communem diffinitionem animalis. Unde ut oſtenderet in quo dixerit alterum, ſubjungit (II. de Anima text. com. XXI.) *Et hoc ſolum contingit ſeparari ſicut perpetuum a corruptibili*. Nec eſt intentio Ariſtotelis (ut Commentator prædictus fingit) dicere, quod nondum eſt manifeſtum de intellectu, utrum intellectus ſit anima, ſicut de aliis principiis. Non enim textus vetus habet, *Nihil eſt declaratum*, ſive *nihil eſt dictum*; ſed *nihil eſt manifeſtum*: quod intelligendum eſt quantum ad id quod eſt proprium ei, non quantum ad communem diffinitionem. Si autem, ut ipſe dicit (Averroes in II. de Anima com. VII. XXX. & in III. com. V.) anima æquivoce dicitur de intellectu, & aliis, primo diſtinxiſſet æquivocationem, poſtea diffiniviſſet, ſicut eſt conſuetudo ſua; alias procederet in æquivoco, quod non eſt in ſcientiis demonſtrativis.

2. Item. In II. de Anima (text. com. XXVII.) intellectum numerat inter potentias animæ, & in auctoritate etiam prædicta nominat perſpectivam potentiam. Non eſt igitur intellectus extra animam humanam, ſed eſt quædam potentia ejus.

3. Item. In III. de Anima (text. com. I.) incipiens loqui de intellectu poſſibili, nominat eum partem animæ, dicens: *De parte autem animæ, qua cognoſcit anima, & ſapit*: in quo manifeſte oſtendit quod intellectus poſſibilis ſit aliquid animæ.

4. Adhuc autem manifeſtius per id quod poſtea ſubjungit, declarat naturam intellectus poſſibilis, dicens (text. com. V.) *Dico autem intellectum quo opinatur, & intelligit anima*: in quo manifeſte oſtenditur, intellectum eſſe aliquid animæ humanæ quo anima humana intelligit. Eſt igitur prædicta poſitio contra ſententiam Ariſtotelis, & contra veritatem: unde tamquam fictitia repudianda eſt.

CAPUT LXII.

Contra opinionem Alexandri de intellectu poſſibili.

HIS igitur verbis Ariſtotelis conſideratis, Alexander poſuit, intellectum poſſibilem eſſe aliquam virtutem in nobis, ut ſic diffinitio communis de anima aſſignata ab Ariſtotele in II. de Anima poſſit ſibi convenire. Quia vero intelligere non poterat, aliquam ſubſtantiam intellectualem eſſe corporis formam, poſuit prædictam virtutem non eſſe fundatam in aliqua intellectuali ſubſtantia, ſed conſequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem eſſe in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui ſemper eſt in actu, & ſecundum ipſum eſt quædam ſubſtantia ſeparata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. Id autem in homine per quod eſt potentia intelligens, eſt intellectus poſſibilis; & ſic videbatur ſequi quod ex commixtione determinata in nobis fit intellectus poſſibilis.

Videtur autem primo aſpectu hæc poſitio verbis, & demonſtrationi Ariſtotelis eſſe contraria. Oſtendit enim Ariſtoteles in III. de Anima (text. com. XVI.) ſit dictum eſt, quod in-

Digitized by Google

tellectus possibilis est immixtus corpori. Hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixtionem elementorum: quod enim hujusmodi est, oportet quod in ipsa elementorum commixtione fundetur; sicut videmus de sapore, & odore, & aliis hujusmodi: Non igitur positio prædicta Alexandri potest stare cum verbis, & demonstratione Aristotelis, ut videtur.

Ad hæc autem Alexander dicit, quod intellectus possibilis est ipsa præparatio in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis: præparatio autem ipsa non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori, est enim relatio quædam; & ordo unius ad aliud.

1. Sed hoc manifeste discordat ab intentione Aristotelis. Probat enim Aristoteles (III. de Anima text. com. xv.) ex hoc, intellectum possibilem non habere determinate aliquam naturam sensibilium, & per consequens non esse mixtum corpori, quia est receptivus omnium formarum sensibilium, & cognoscitivus earum: quod de præparatione non potest intelligi, quia ejus non est recipere, sed magis præparari. Non igitur demonstratio Aristotelis procedit de præparatione, sed de aliquo recipiente præparato.

2. Amplius. Si ea quæ dicit Aristoteles de intellectu possibili, conveniunt ei inquantum est præparatio, & non ex natura subjecti præparati, sequetur quod omni præparationi conveniant. In sensu autem est præparatio quædam ad sensibilia in actu recipienda. Ergo idem dicendum est de sensu, & intellectu possibili: cujus contrarium manifeste subjungit Aristoteles (text. com. IV.) ostendens differentiam inter receptionem sensus, & intellectus ex hoc quod sensus corrumpitur ex excellentia objectorum, non autem intellectus.

3. Item. Aristoteles attribuit possibili intellectui pati ab intelligibili, suscipere species intelligibiles, esse in potentia ad eas: comparat etiam eum tabulæ in qua nihil est scriptum. Quæ quidem omnia non possunt dici de præparatione, sed de subjecto præparato. Est igitur contra intentionem Aristotelis quod intellectus possibilis sit præparatio ipsa.

4. Adhuc. Agens est nobilius patiente, & faciens facto, sicut actus potentia. Quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilius. Non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa. Omnis autem virtus cognoscitiva, inquantum hujusmodi, est immaterialis: unde & de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles in II. de Anima (text. com. CXXI.) quod est susceptivus sensibilium specierum sine materia. Impossibile est igitur a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiva in nobis: dicit enim Aristoteles in III. de Anima (text. com. V.) quod intellectus possibilis est quo cognoscit, & intelligit anima. Intellectus igitur possibilis non causatur ex commixtione elementorum.

5. Amplius. Si principium alicujus operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas; cum causa secunda agat virtute primæ. Operatio autem animæ nutritivæ etiam excedit virtutem qualitatum elementarium:

Digitized by Google

rium: probat enim Aristoteles in II. de anima (text. comm. xli.) quod ignis non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo; principalis autem causa est anima, ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum: multo igitur minus sensus, & intellectus possibilis.

6. Item. Intelligere est quædam operatio, in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum. Hæc autem operatio attribuitur animæ, vel etiam homini: dicitur enim, quod anima intelligit, vel homo per animam: Oportet igitur aliquod principium in homine esse a corpore non dependens, quod sit principium talis operationis. Præparatio autem sequens commixtionem elementorum, a corpore dependet manifeste. Non est igitur præparatio tale principium, quale intellectus possibilis. Dicit enim Aristoteles in III. de Anima (text. com. v.) quod intellectus possibilis est quo anima opinatur, & intelligit. Non est igitur intellectus possibilis præparatio.

Si autem dicatur, quod principium prædictæ operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente; hoc non videtur sufficere: quia cum homo de potentia intelligente fiat actu intelligens, oportet quod non solum intelligat per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens, sed per aliquam potentiam intellectivam, quæ sit prædictæ operationis principium, sicut & in sensu accidit. Hæc autem potentia ab Aristotele ponitur intellectus possibilis. Intellectus igitur possibilis est non dependens a corpore.

6. Præterea. Species non est intelligibilis actu, nisi secundum quod est depurata ab esse materiali. Hoc autem non potest accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quæ scilicet sit causata ex principiis materialibus, vel quæ sit actus materialis organi. Oportet igitur poni aliquam potentiam intellectivam in nobis immaterialem, quæ est intellectus possibilis.

7. Adhuc. Intellectus possibilis ab Aristotele (III. de Anima text. com. 1.) dicitur pars animæ. Anima autem non est præparatio sed actus: præparatio enim est ordo potentiæ ad actum; sequitur tamen ad actum aliqua præparatio ad ulteriorem actum, sicut ad actum diaphaneitatis sequitur ordo ad actum lucis. Intellectus igitur possibilis non est ipsa præparatio, sed actus quidam.

8. Amplius. Homo consequitur speciem, & naturam humanam secundum partem animæ sibi propriam, quæ quidem est intellectus possibilis. Nihil autem consequitur speciem, & naturam secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Cum igitur præparatio nihil sit aliud quam ordo potentiæ ad actum, impossibile est quod intellectus possibilis non sit aliud quam præparatio quædam in natura humana existens.

CAPUT LXIII.

Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus.

PRædictæ autem opinioni Alexandri de intellectu possibili, propinqua est Galeni Medici de anima: dicit enim animam esse complexionem. Ad hoc autem dicendum motus est per hoc quod videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversas passiones, quæ attribuuntur animæ: aliquam enim com-

Digitized by Google

plexionem habentes, ut cholericam, de facili irascuntur, melancholici vero de facili tristantur. Unde & per easdem rationes hæc opinio improbari potest per quas improbata est opinio Alexandri, & per aliquas proprias.

1. Ostensum est enim supra, quod operatio animæ vegetabilis, & cognitio sensitiva excedit virtutem qualitatum activarum, & passivarum, & multo magis operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitatibus activis, & passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animæ: unde impossibile est quod aliqua anima sit complexio.

2. Adhuc. Complexio, cum sit quoddam constitutum ex contrariis qualitatibus, quasi medium inter eas, impossibile est quod sit forma substantialis: nam substantiæ nihil est contrarium, nec suscipit magis & minus. Anima autem est forma substantialis, & non accidentalis: alias per animam non sortiretur aliquid genus, vel speciem. Anima igitur non est complexio.

3. Adhuc. Complexio non movet corpus animalis motu locali: sequeretur enim motum dominantis, & sic semper deorsum ferretur. Anima autem movet animal in omnem partem. Non est igitur anima complexio.

4. Amplius. Anima regit corpus, & repugnat passionibus quæ complexionem sequuntur: ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias, vel iras apti; qui tamen magis ab eis abstinent, propter aliquid refrenans, ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio.

Deceptus autem fuisse videtur Galenus ex hoc quod non consideravit, aliter passiones attribui complexioni, & aliter animæ. Complexioni namque attribuuntur sicut disponenti, & quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut servor sanguinis, & hujusmodi; animæ autem tamquam principali causæ ex parte ejus quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindictæ.

CAPUT LXIV.

Quod anima non sit harmonia.

Similis autem prædictæ positioni est posititio dicentium, animam esse harmoniam. Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum, sed contrariorum, ex quibus videbant componi corpora animata: quæ quidem opinio in Lib. de Anima (I. text. comm. liv.) videtur attribui Empedocli. Gregorius autem Nyssenus (Lib. II. de Phil. cap. iii.) attribuit eam Dinarcho: unde & improbatur sicut & præcedens, & adhuc propriis rationibus.

1. Omne enim corpus mixtum harmoniam habet, & complexionem; nec harmonia potest movere corpus, aut regere ipsum, vel repugnare passionibus, sicut & complexio; intenditur etiam, & remittitur, sicut & complexio: ex quibus omnibus ostenditur quod anima non sit harmonia, sicut nec complexio.

2. Adhuc. Ratio harmoniæ magis convenit qualitatibus corporis quam animæ: nam sanitas est quædam harmonia humorum, fortitudo nervorum, & ossium, pulchritudo membrorum, & colorum. Non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus, aut intellectus, & cetera quæ ad animam pertinent. Non est igitur anima harmonia.

3. Am-

Digitized by Google

3. Amplius. Harmonia dicitur dupliciter: uno modo ipsa compositio; alio modo ratio compositionis. Anima autem non est compositio, quia oporteret quod unaquæque pars animæ esset compositio aliquarum partium corporis, quod non est assignare. Similiter non est ratio compositionis, quia cum in diversis partibus corporis sint diversæ rationes, seu proportiones compositionis, singulæ partes corporis haberent singulas animas: aliam enim animam haberet os, & caro, & nervus, cum sint secundum diversam proportionem composita: quod patet esse falsum. Non est igitur anima harmonia.

CAPUT LXV.

Quod anima non sit corpus.

FUerunt autem & alii magis errantes, ponentes animam esse corpus: quorum opiniones licet fuerint diversæ, & variæ, sufficit eas hic communiter reprobare.

1. Viventia enim, cum sint quædam res naturales, sunt composita ex materia & forma. Componuntur autem ex corpore & anima, quæ facit viventia actu. Igitur oportet alterum istorum esse formam, & alterum materiam. Corpus autem non potest esse forma, quia corpus non est in altero sicut in materia, & subjecto. Anima igitur erit forma: ergo non est corpus, cum nullum corpus sit forma.

2. Adhuc. Impossibile est duo corpora esse simul. Anima autem non est seorsum a corpore, dum vivit. Non est igitur anima corpus.

3. Amplius. Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente, & uniente partes ejus. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, & illud magis erit anima: videmus enim anima recedente corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile, & incorporeum, quod erit anima, vel erit in infinitum procedere, quod est impossibile. Non est igitur anima corpus.

4. Item. Sicut supra (cap. XLIX.) probatum est, & in VIII. Phys. (text. com. XL. infra), probatur, omne movens se ipsum componitur ex duobus, quorum alterum est movens, & non motum, & alterum est motum. Sed animal est movens se ipsum; movens autem in ipso est anima, motum autem corpus. Anima igitur est movens non motum. Nullum autem corpus movet nisi motum, (ut supra Lib. I. cap. XIII.) probatum est. Anima igitur non est corpus.

5. Præterea. Supra (cap. LXII.) ostensum est quod intelligere non potest esse actio alicujus corporis. Est autem actus animæ. Anima igitur, ad minus intellectiva, non est corpus.

Ea autem quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus, facile est solvere.

Ostendunt enim animam esse corpus, per hoc quod filius assimilatur patri etiam in accidentibus animæ, cum tamen filius generetur a patre per decisionem corporalem; & quia anima compatitur corpori, & quia separatur a corpore; separari autem est corporum se tangentium.

Sed contra hoc, jam dictum est (cap. LXIII. in calce): quod complexio corporis est aliqualiter causa animæ passionum per modum disponentis; anima etiam non compatitur

Digitized by Google

titur corpori nisi per accidens, quia cùm sit forma corporis, movetur per accidens moto corpore; separatur etiam anima a corpore, non sicut tangens a tacto, sed sicut forma a materia, quamvis & aliquis tactus sit incorporei ad corpus, ut supra (cap. lvi.) ostensum est. Movit etiam ad hanc positionem multos, quia crediderunt, quod non est corpus, non esse, imaginationem transcendere non valentes, quæ solum circa corpora versatur. Unde hæc opinio Sap. ii. 2. ex persona insipientium proponitur, dicentium de anima: (a) *Fumus, & flatus est in naribus nostris, & sermo scintillæ ad movendum cor.*

CAPUT LXVI.

Contra ponentes intellectum, & sensum esse idem.

His autem propinquum fuit quod quidam antiquorum Philosophorum (Emped. teste Aristotele II. de anima text. cl. & seq.) intellectum a sensu differre non opinabantur: quod quidem impossibile est.

1. Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent: quod ex hoc apparet, quia non operantur diversa, & opposita, quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes, & uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. Non est igitur idem intellectus, & sensus.

2. Adhuc. Sensus non est cognoscitivus nisi singularium: cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet. Differt igitur intellectus a sensu.

3. Amplius. Cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia: quod ex hoc patet quod qualitates sensibiles, quæ sunt propria objecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, veritatem, & relationes rerum. Non est igitur idem intellectus, & sensus.

4. Item. Nullus sensus se ipsum cognoscit, nec suam operationem: visus enim non videt se ipsum, nec videt se videre; sed hoc superioris potentiæ est, ut probatur in II. de Anima (text. com. cxxxvi. & infra). Intellectus autem cognoscit se ipsum, & cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus, & sensus.

5. Præterea. Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili; intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia, quinimmo qui intelligit majora, potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva, & intellectiva.

CAPUT LXVII.

Contra ponentes, intellectum possibilem esse imaginationem.

Huic autem opinioni affine fuit quod quidam posuerunt (Abubacher, & Avempace, teste Averroe III. de Anima comm. v.) intellectum possibilem non esse aliud quam imaginationem: quod quidem patet esse falsum.

1. Imaginatio enim est etiam in aliis animalibus: cujus signum est quod abeuntibus sensibilibus fugiunt, vel

(a) Vulgata: *Fumus flatus est in naribus nostris: & sermo scintilla ad commovendum cor nostrum.*

Digitized by Google

vel persequuntur ea : quod non esset, nisi in eis imaginaria apprehensio sensibilium remaneret. Intellectus autem in eis non est, cum nullum opus intellectus in eis appareat. Non est igitur idem intellectus, & imaginatio.

2. Adhuc. Imaginatio non est nisi corporalium, & singularium, cum phantasia sit motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in II. de Anima (text. comm. clxi.) Intellectus autem universalium, & incorporalium est. Non est igitur intellectus possibilis imaginatio.

3. Amplius. Impossibile est idem esse movens, & motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem, sicut sensibilia sensum, ut Aristoteles dicit in III. de Anima (text. com. xxx.) Impossibile est igitur quod sit idem intellectus possibilis, & imaginatio.

4. Præterea. Probatum est in III. de Anima (text. comm. vi.) quod intellectus non est actus alicujus partis corporis. Imaginatio autem habet organum corporale determinatum. Non est igitur idem imaginatio, & intellectus possibilis.

Hinc est quod dicitur Iob xxxv. 11. *Qui docet nos super jumenta terræ, & super volucres cæli erudit nos :* per quod datur intelligi quod hominis est aliqua virtus cognoscitiva supra sensum, & imaginationem, quæ sunt in aliis animalibus.

CAPUT LXVIII.

Qualiter substantia intellectualis possit esse corporis forma.

EX præmissis igitur rationibus concludere possumus quod intellectualis substantia potest corpori uniri ut forma.

1. Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit; neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averroes, sed ut forma; neque tamen intellectus, quo homo intelligit, est præparatio in humana natura, ut dixit Alexander; neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, ut Empedocles; neque corpus, vel sensus, vel imaginatio, ut antiqui dixerunt: relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma: quod quidem sic potest fieri manifestum.

2. Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur: quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma: principium autem dico, non effectivum, sed formale, quo aliquid est, & denominatur ens : unde sequitur aliud, scilicet quod forma, & materia conveniant in uno esse; quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse: & hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quæ est una secundum esse ex materia & forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis per hoc quod est subsistens, ut probatum est (cap. lvi.) esse formale principium essendi materiæ, quasi esse suum communicans materiæ: non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum, & forma ipsa, cum compositum non fiat nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.

Potest autem obiici, quod substantia intellectualis esse suum materiæ corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiæ intellectualis, & materiæ corporalis;

Digitized by Google

lis : diverſorum enim generum eſt diverſus modus eſſendi, & nobilioris ſubſtantiæ nobilius eſſe.

Hoc autem convenienter diceretur, ſi eodem modo illud eſſe materiæ eſſet, ſicut eſſe ſubſtantiæ intellectualis; non eſt autem ita: eſt enim materiæ corporalis, ut recipientis, & ſubjecti ad aliquid altius elevati; ſubſtantiæ autem intellectualis ut principii, & ſecundum propriæ naturæ congruentiam. Nihil igitur prohibet ſubſtantiam intellectualem eſſe formam corporis humani, quæ eſt anima humana.

Hoc autem modo mirabilis rerum connexio conſiderari poteſt. Semper enim invenitur infimum ſupremi generis contingere ſupremum inferioris generis; ſicut quædam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, ſicut oſtrea, quæ ſunt immobilia, & ſolum tactum habent, & terræ in modum plantarum affiguntur: unde & beatus Dionyſius dicit in VII. capit. de div. Nomin. quod *divina ſapientia conjungit fines ſuperiorum principiis inferiorum.* Eſt igitur accipere aliquid in genere corporum, ſcilicet corpus humanum æqualiter complexionatum, quod attingit ad infimum ſuperioris generis, ſcilicet ad animam humanam, quæ tenet ultimum gradum in genere intellectualium ſubſtantiarum, ut ex modo intelligendi percipi poteſt. Et inde eſt quod anima intellectualis dicitur eſſe quaſi quidam orizon, & confinium corporeorum, & incorporeorum, inquantum eſt ſubſtantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus eſt aliquid unum ex ſubſtantia intellectuali & materia corporali, quam ex forma ignis & ejus materia; ſed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea, & materia magis efficitur unum.

Quamvis autem ſit unum eſſe formæ, & materiæ, non tamen oportet quod materia ſemper adæquet eſſet formæ; immo quanto forma eſt nobilior, tanto in ſuo eſſe ſemper excedit materiam: quod patet inſpicienti operationes formarum, ex quarum conſideratione earum naturas cognoſcimus. Unumquodque enim operatur ſecundum quod eſt: unde forma, cujus operatio excedit conditionem materiæ, & ipſa ſecundum dignitatem, ſui eſſe ſuperexcedit materiam: invenimus enim aliquas infimas formas quæ in nullam operationem poſſunt niſi ad quam ſe extendunt qualitates, quæ ſunt diſpoſitiones materiæ, ut calidum, frigidum, humidum, ſiccum, rarum, denſum, grave, & leve, & his ſimilia, ſicut formæ elementorum: unde iſtæ ſunt formæ omnino materiales, & totaliter immerſæ materiæ. Super has inveniuntur formæ mixtorum corporum, quæ licet non ſe extendant ad aliqua operata, quæ non poſſunt compleri per qualitates prædictas; interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute corporali, quam tamen ſortiuntur ex corporibus cæleſtibus, quæ conſequitur eorum ſpeciem, ſicut adamas trahit ferrum. Super has iterum inveniuntur aliquæ formæ quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quæ excedunt virtutem qualitatum prædictarum; quamvis qualitates prædictæ organicæ ad harum operationes deſerviant; ſicut ſunt animæ plantarum, quæ etiam aſſimilantur non ſolum virtutibus cor-

Digitized by Google

corporum cæleſtium in excedendo qualitates activas, & paſſivas, ſed etiam ipſis motoribus corporum cæleſtium, inquantum ſunt principia motus rebus viventibus, quæ movent ſe ipſas. Super has formas inveniuntur aliæ formæ ſimiles ſuperioribus ſubſtantiis, non ſolum in movendo, ſed etiam aliqualiter in cognoſcendo; & ſic ſunt potentes in operationes ad quas nec organicæ qualitates prædictæ deſerviunt; cum operationes hujuſmodi non compleantur niſi mediante organo corporali, ſicut ſunt animæ brutorum animalium: ſentire enim, & imaginari non complentur calefaciendo, & infrigidando, licet hæc ſint neceſſaria ad debitam organi diſpoſitionem. Super omnes autem has formas invenitur forma ſimilis ſuperioribus ſubſtantiis, etiam quantum ad genus cognitionis, quod eſt intelligere, & ſic eſt potens in operationem quæ completur abſque organo corporali omnino; & hæc eſt anima intellectiva: nam intelligere non fit per organum corporale: unde oportet quod id principium quo homo intelligit, quod eſt anima intellectiva, & excedit materiæ conditionem corporalis, non ſit totaliter comprehenſum a materia, aut ei immerſum, ſicut aliæ formæ materiales: quod ejus operatio intellectualis oſtendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipſum intelligere animæ humanæ indiget potentiis quæ per quædam organa corporalia operantur, ſcilicet imaginatione, & ſenſu; ex hoc ipſo declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam ſpeciem humanam.

CAPUT LXIX.

Solutio rationum quibus ſupra probatur quod ſubſtantia intellectualis non poteſt corpori uniri ut forma.

His autem conſideratis, non eſt difficile ſolvere quæ contra prædictam unionem ſupra poſita ſunt. In prima enim ratione falſum ſupponitur: non enim corpus, & anima ſunt duæ ſubſtantiæ actu exiſtentes, ſed ex eis duobus fit una ſubſtantia actu exiſtens: corpus enim hominis non eſt idem actu, præſente anima, & abſente; ſed anima facit ipſum actu eſſe.

Quod autem ſecundo obiicitur, formam, & materiam in eodem genere contineri, non ſic verum eſt quaſi utrumque ſit ſpecies unius generis, ſed quia ſunt principia ejuſdem ſpeciei. Sic igitur ſubſtantia intellectualis, & corpus, quæ ſeorſum exiſtentia, eſſent diverſorum generum ſpecies, prout uniuntur, ſunt unius generis, ut principia.

Non autem oportet ſubſtantiam intellectualem eſſe formam materialem, quamvis eſſe ejus ſit in materia, ut tertia ratio procedebat: non enim eſt in materia ſicut materiæ immerſa, vel a materia totaliter comprehenſa, ſed alio modo, ut dictum eſt.

Nec tamen per hoc quod ſubſtantia intellectualis unitur corpori ut forma, removetur quod a Philoſophis dicitur (III. de Anima text. comm. IX.) intellectum eſſe a corpore ſeparatum: & eſt quarta ratio. Eſt enim in anima conſiderare & ipſius eſſentiam, & potentiam ejus. Secundum eſſentiam quidem ſuam dat eſſe tali corpori, ſecundum potentiam vero operationes proprias efficit. Si igitur operatio animæ per or-

Digitized by Google

organum corporale completur, oportet quod potentia animæ, quæ est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis, per quam operatio eius completur, sicut visus est actus oculi. Si autem operatio eius non compleatur per organum corporale; potentia ejus non erit actus alicujus corporis: & per hoc dicitur intellectus esse separatus, non quia substantia animæ, cujus est potentia intellectus, nec anima intellectiva sit corporis actus, ut forma dans tali corpori esse.

Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis ejus operatio sit per corpus, ac per hoc omnis ejus virtus sit alicujus corporis actus, ut quinta ratio procedebat: jam enim ostensum est quod anima humana non sit talis forma quæ sit totaliter immersa materiæ, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata: unde & operationem producere potest absque corpore, idest quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore.

Eodem etiam modo patet quod ea quibus Averroes suam opinionem confirmare nititur, non probant, substantiam intellectualem corpori non uniri ut formam.

Verba enim Aristotelis quæ dicit (III. de Anima text. comm. xxx.) de intellectu possibili, quod est impassibilis, & immixtus, & separatus, non cogunt confiteri quod substantia intellectiva non sit unita corpori ut forma dans esse: verificantur enim, etiam si dicatur quod intellectiva potentia, quam Aristoteles vocat potentiam perspectivam, non sit alicujus organi actus quasi per ipsum suam exercens operationem: & hoc etiam sua demonstratio declarat. Ex operatione enim intellectuali, qua anima intelligit, ostendit ipsum immixtum esse, vel separatum. Operatio autem pertinet ad potentiam ut ad principium.

Unde patet quod nec demonstratio Aristotelis hoc concludit, quod substantia intellectiva non uniatur corpori sicut forma. Si enim ponamus substantiam animæ secundum esse corpori sic unitam, intellectum autem nullius organi actum esse, non sequitur quod intellectus habeat aliquam naturam determinatam, de naturis dico sensibilium; cum non ponatur harmonia, vel ratio alicujus organi, sicut de sensu dicit Aristoteles in II. de Anima (text. comm. cxliii.) quod est quædam ratio organi: non enim habet intellectus operationem communem cum corpore.

Quod autem per hoc quod Aristoteles dicit, intellectum esse immixtum, vel separatum, non intendat excludere ipsum esse partem, sive potentiam animæ, quæ est forma totius corporis, patet per hoc quod dicit in fine I. de Anima (text. comm. xcii.) contra illos qui dicebant, animam in diversis partibus corporis diversas sui partes habere: *Si tota anima omne corpus continet, convenit & partium unamquamque aliquid corporis continere. Hoc autem videtur impossibile: qualem enim partem, aut quomodo intellectus continet, grave est fingere.*

Patet etiam quod ex quo intellectus nullius partis corporis actus est, non sequitur receptionem ejus esse receptionem materiæ primæ, ex quo ejus

Digitized by Google

ejus receptio, & operatio est omnino absque corporali organo.

Nec enim infinita virtus intellectus tollitur, cum non ponatur virtus in magnitudine, sed in substantia intellectuali fundata, ut dictum est.

CAPUT LXX.

Quod secundum dicta Aristotelis oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam.

I. Part. quæst. LXXVI. *art.* 1.

ET quia Averroes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba, & demonstrationem Aristotelis, ostendendum restat quod necessarium est dicere, secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam. Probat enim Aristoteles in Lib. VII. & VIII. Physicorum (text. comm. III. & infra, & text. comm. XXXIII. & infra) quod in motoribus, & motis impossibile est procedere in infinitum: unde concludit, quod necesse est devenire ad aliquod primum motum quod vel moveatur ab immobili, vel moveat se ipsum; & de his duobus accipit secundum, scilicet quod primum mobile moveat se ipsum, ea ratione quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud.

Deinde ostendit (VIII. Physic. text. comm. xl.) quod movens se ipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens, & alia est mota. Oportet igitur primum se ipsum movens componi ex duabus partibus, quarum una est movens. Omne autem hujusmodi est animatum, secundum opinionem Aristotelis: unde & in II. de cælo (text. comm. XIII.) dicitur expresse, quod cælum est animatum; & propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis, non solum quo ad nos, sed etiam secundum se. Inquiramus igitur, secundum opinionem Aristotelis, qua anima sit cælum animatum. Probat etiam in XII. Metaphysic. (text.comm. XXXV. & XXXVI.) quod in motu cæli est considerare aliquid quod movet omnino immotum, & aliquid quod movet motum. Id autem quod movet omnino immotum, movet sicut desiderabile; nec dubium quin ab eo quod movetur. Ostendit autem quod non sicut desiderabile desiderio concupiscentiæ, quod est desiderium sensus, sed sicut desiderabile intellectuali desiderio: unde dicit, quod primum movens non motum, est desiderabile, & intellectuale. Igitur id quod ab eo movetur, scilicet cælum, est desiderans, & intelligens nobiliori modo quam nos, ut subsequenter probat. Est igitur cælum compositum (secundum opinionem Aristotelis) ex anima intellectuali & corpore; & hoc signat in II. de Anima (text. comm. XXIX.) ubi dicit, qnod *quibusdam ineſt intellectivum, & intellectus, ut hominibus, & ſi aliquid huiuſmodi eſt activum, aut honorabilius, ſcilicet cælum*. Constat autem quod cælum non habet animam sensitivam, secundum opinionem Aristotelis (in II. Lib. de cælo & mundo) haberet enim diversa organa, quæ non competunt simplicitati cæli: & ad hoc signandum subjungit Aristoteles (II. de Anima text. comm. XXXII.) quod quibus de numero corruptibilium inest intellectus, insunt omnes aliæ potentiæ; ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia habent

Digitized by Google

intellectum, quæ non habent alias potentias animæ, scilicet corpora cælestia. Non poterit igitur dici, quod intellectus continuetur corporibus cælestibus per phantasmata; sed oportebit dicere, quod intellectus secundum suam substantiam uniatur corpori cælesti ut forma. Sic igitur & corpori humano (quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum, & æqualitate suæ complexionis cælo ab omni contrarietate absoluto simillimum) secundum intentionem Aristotelis, substantia intellectualis unitur, non per aliqua phantasmata, sed ut forma ipsius.

Hoc autem quod dictum est de animatione cæli, non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil pertinet sive sic, sive aliter dicatur: unde Augustinus in Enchiridion (cap. LVIII.) *Nec illud quidem certum habeo, utrum ad eamdem societatem, scilicet Angelorum, pertineant Sol, & Luna, & cuncta sydera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, (a) non tamen sensu, vel intelligentia videantur.*

CAPUT LXXI.

Quod anima immediate unitur corpori.

EX præmissis autem concludi potest quod anima immediate corpori unitur: nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens, vel phantasmata, sicut dicit Averroes; vel potentias ipsius, sicut quidam dicunt; vel etiam spiritum corporalem, sicut alii dixerunt. Ostensum est enim quod anima utitur corpori ut forma ejus: forma autem unitur materiæ absque omni medio: per se enim competit formæ quod sit actus corporis, & non per aliquid aliud; unde nec est aliquid unum faciens ex materia & forma, nisi agens, quod potentiam reducit ad actum, ut probat Aristoteles in VIII. Metaphysic. (text. comm. ult.) nam materia, & forma habent se ut potentia, & actus.

Potest tamen dici, aliquid esse medium inter animam & corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo, & in via generationis. In movendo quidem, quia in motu quo anima movet corpus, est quidam ordo mobilium, & motorum: anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias, unde mediante potentia movet corpus, & adhuc membra mediante spiritu, & ulterius unum organum mediante alio organo. In via autem generationis dispositiones ad formam præcedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo: unde & dispositiones corporis, quibus fit proprium perfectibile talis formæ, hoc modo possunt dici mediæ inter animam & corpus.

CAPUT LXXII.

Quod anima sit tota in toto, & tota in qualibet parte.

I. Part. quæst. LXXVI. *art.* 8.

PEr eadem autem ostendi potest, animam totam in toto corpore esse, & totum in singulis partibus. Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus corporis organici, non unus organi tantum. Est igitur in toto corpore, & non in una parte tantum secundum suam essentiam, secundum quam est forma corporis. Sic autem anima est forma totius corporis, quod est etiam forma singu-

(a) Augustini textus non cum sensu.

Digitized by Google

gularum partium : si enim esset forma totius, & non partium, non esset forma substantialis talis corporis; sicut forma domus quæ est forma totius, & non singularum partium est forma accidentalia.

Quod autem anima est forma substantialis totius, & partium, patet per hoc quod ab ea sortitur speciem & totum, & partes: unde ea abscedente, neque totum, neque partes remanent ejusdem specie, nam oculus mortui, & caro ejus non dicuntur nisi æquivoce. Si igitur anima est actus singularum partium, actus autem est in eo cujus est actus; relinquitur quod sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis. Quod autem tota, manifestum est: quum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet totum diversimode accipi, sicut diversimode accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter: uno quidem modo inquantum dividitur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti; alio modo inquantum dividitur aliquid secundum divisionem essentiæ, sicut forma, & materia dicuntur partes compositi. Dicitur ergo totum & secundum quantitatem, & secundum essentiæ perfectionem. Totum autem, & partes secundum quantitatem dicta, formis non conveniunt nisi per accidens, scilicet inquantum dividuntur divisione subjecti quantitatem habentis; totum autem, vel pars secundum perfectionem essentiæ invenitur in formis per se. De hac igitur totalitate loquendo quæ per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto; & tota in qualibet parte ejus: nam albedo, sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore; ita & in parte qualibet ejus. Secus autem est de totalitate quæ per accidens attribuitur formis: sic enim non possumus dicere, quod tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quæ non dividatur divisione subjecti, sicut sunt animæ animalium perfectorum, non erit opus distinctione, quum eis non competat nisi una totalitas; sed absolute dicendum est, eam totam esse in qualibet corporis parte; nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indivisibilem ut punctum, neque sicut incorporeum corporeo conjungi, sicut corpora ad invicem conjunguntur, ut supra (cap. LVI.) expositum est. Non est autem inconveniens animam, quum sit quædam forma simplex, esse actum partium tam diversarum, quia unicuique formæ aptatur materia secundum suam congruentiam. Quanto autem aliqua forma est nobilior, & simplicior, tanto est majoris virtutis: unde anima, quæ est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia, & multarum operationum, unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quorum diversæ animæ potentiæ proprii actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, & sic de aliis propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantæ vero minimum.

Hac igitur occasione a quibusdam Philosophis dictum est, animam esse in aliqua parte corporis, sicut ab ipso Aristotele in Lib. de causa motus animalium (cap. VI.) dicitur esse in corde, quia aliqua potentiarum ejus illi parti corporis attribuitur:

vis

Digitized by Google

vis enim motiva, de qua Aristoteles in Libro illo agebat, est principaliter in corde, per quod anima in totum corpus motum, & alias hujusmodi operationes diffundit.

CAPUT LXXIII.

Quod intellectus possibilis non est unus in omnibus hominibus.

I. Part. quæst. lxxvi. *art.* 2.

EX præmissis autem evidenter ostenditur, non esse unum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt, & qui erunt, & qui fuerunt, ut Averroes in III. de Anima (text. com. v.) fingit.

1. Ostensum est enim quod substantia intellectus unitur corpori humano ut forma. Impossibile est autem unam formam esse nisi unius materiæ, quia proprius actus in propria potentia fit, sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum.

2. Adhuc. Unicuique motori debentur propria instrumenta: alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectonis. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius, sicut Aristoteles declarat, & determinat in III. de Anima (text. com. xlviii.) Sicut igitur impossibile est quod architecton utatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius hominis.

3. Præterea. Aristoteles in I. de Anima (text. com. liii.) reprehendit antiquos de hoc quod differentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant, quod esset contingens (secundum Pythagoricas fabulas) quamlibet animam quodlibet corpus induere. Non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quæ est proportio animæ hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animæ hujus hominis ad corpus hujus hominis. Non est igitur possibile animam hujus hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. Sed anima hujus hominis est per quam hic homo intelligit: homo enim per animam intelligit, secundum sententiam Aristotelis in I. de Anima (text. com. lxiv.) Non est igitur unus intellectus istius, & illius hominis.

4. Amplius. Ab eodem aliquid habet esse, & unitatem: unum enim & ens se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo & unitas rei sequitur unitatem formæ. Impossibile est igitur diversorum individuorum hominum esse formam unam. Forma autem hujus hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum.

Si autem dicatur, quod anima sensitiva hujus hominis sit alia ab anima sensitiva illius, & pro tanto non est unus homo, licet sit unus intellectus; hoc stare non potest. Propria enim operatio cujuslibet rei consequitur, & demonstrat speciem ipsius. Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere, ut Aristoteles dicit in I. Ethic. (cap. ix.) unde oportet quod sicut homo individuum est animal propter sensum, secundum Aristotelem in II. de Anima (text. comm. xvii.) ita sit homo propter id quo intelligit. Id autem quo intelligit anima, vel homo per animam, est intellectus possibilis, ut dicitur in III. de Anima (text. com. v.) Est

Digitized by Google

v.) Est igitur hoc individuum homo per intellectum possibilem. Si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum & eumdem, sequitur quod sint duo animalia, sed non duo homines: quod patet impossibile esse. Non igitur est unus intellectus possibilis omnium hominum.

His autem rationibus respondet Commentator prædictus in III. de Anima (text. com. v.) dicens, quod intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem, cujus unum subjectum est phantasma in nobis existens, quod est in diversis diversum; & sic intellectus possibilis numeratur in diversis, non ratione suæ substantiæ, sed ratione suæ formæ.

1. Quod autem hæc responsio nulla sit, apparet per ea quæ supra (cap. lix.) dicta sunt. Ostensum est enim supra, quod non est possibile hominem intelligere, si sic solum intellectus possibilis continuaretur nobiscum. Dato autem quod prædicta continuatio sufficeret ad hoc quod homo esset intelligens, adhuc responsio dicta rationes supradictas non solvit. Secundum enim dictam positionem nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum, nisi solum phantasma, & hoc ipsum phantasma non erit numeratum, secundum quod intellectum est in actu, quia sic est in intellectu possibili, & est abstractum a materialibus conditionibus per intellectum agentem. Phantasma autem, secundum quod est intellectum in potentia, non excedit gradum animæ sensitivæ.

2. Adhuc. Non remanebit alius hic homo ab illo nisi per animam sensitivam: & sequitur prædictum inconveniens, quod non sint plures homines hic, & ille.

3. Præterea. Nihil sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est actu. Phantasma autem, secundum quod est numeratum, est tantum in potentia ad esse intelligibile. Ergo per phantasma, secundum quod numeratur, non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectivi, quod est ratio hominis; & sic remanebit, illud quod speciem humanam dat, non esse numeratum in diversis.

4. Adhuc. Illud per quod speciem sortitur unumquodque vivens, est perfectio prima, & non perfectio secunda, ut patet per Aristotelem in II. de Anima (text. com. v. & vi.) Phantasma autem non est perfectio prima, sed perfectio secunda: est enim phantasia motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in II. de Anima (text. com. clxviii.) Non igitur est ipsum phantasma quod numeratur, a quo homo speciem habet.

5. Amplius. Phantasmata quæ sunt intellecta in potentia, diversa sunt. Illud autem quo aliquid speciem sortitur, oportet esse unum, nam species una est unius. Non igitur per phantasmata, prout ponuntur numerari in diversis ut sunt intellecta in potentia, homo speciem sortitur.

6. Item. Illud a quo homo sortitur speciem, oportet semper esse manens in eodem individuo dum durat: alias individuum non semper esset unius & ejusdem speciei, sed quandoque hujus, quandoque illius.

Phan-

Digitized by Google

Phantasmata autem non semper eadem manent in uno homine, sed quædam de novo adveniunt, & quædam præexistentia abolentur. Individuum igitur hominis neque per phantasma sortitur speciem, neque per ipsum continuatur principio suæ speciei, quod est intellectus possibilis.

Si autem dicatur, quod hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatibus, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa, memorativa, & cognitiva, quæ est propria homini, quam Aristoteles in III. de Anima (text. comm. xx.) passivum intellectum vocat: adhuc sequuntur eadem inconvenientia.

1. Quia cum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones dividit, & componit, & habeat organum corporale, per quod agit; non transcendit genus animæ sensitivæ. Homo autem ex anima sensitiva non habet quod sit homo, sed quod sit animal. Adhuc igitur relinquitur quod numeretur in nobis solum id quod competit homini inquantum est animal.

2. Præterea. Virtus cogitativa, cum operetur per organum, non est id quo intelligimus, cum intelligere non sit operatio alicujus organi. Id autem quo intelligimus, est id quo homo est homo, cum intelligere sit propria operatio hominis, consequens ejus speciem. Non est igitur hoc individuum homo per virtutem cogitativam, neque hæc virtus est id per quod homo substantialiter differt a brutis, ut Commentator prædictus fingit (III. de Anima text. comm VIII.)

3. Adhuc. Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem, quo intelligit homo, nisi per suum actum quo præparantur phantasmata, ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu, & perficientia intellectum possibilem. Operatio autem ista non semper eadem manet in nobis. Impossibile est igitur quod homo per eam vel continuetur principio speciei humanæ, vel per eam habeat speciem. Sic igitur patet quod prædicta responsio omnino confutanda est.

4. Item. Id quo aliquid operatur, aut agit, est principium ad quod sequitur operatio, non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem, aut unitatem: ab eodem enim calore non est nisi unum calefacere, sive una calefactio activa, quamvis possit esse multiplex calefieri, sive multæ calefactiones passivæ secundum diversitatem calefactorum simul per unum calorem. Intellectus autem possibilis est quo intelligit anima, ut dicit Aristoteles in III. de Anima (text. comm. v.) Si igitur intellectus possibilis hujus & illius hominis sit unus & idem numero, necesse erit etiam intelligere utriusque esse unum & idem; quod patet esse impossibile: nam diversorum individuorum impossibile est esse operationem unam. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse unum hujus & illius.

Si autem dicatur, quod ipsum intelligere multiplicatur secundum diversitatem phantasmatum; hoc stare non potest.

1. Sicut enim dictum est, unius agentis una est actio, quæ multiplicatur solum secundum diversa subjecta in quæ transit illa actio. Intel-

Digitized by Google

tefligere autem, & velle, & hujuſmodi, non ſunt actiones tranſeuntes in exteriorem materiam, ſed manent in ipſo agente quaſi perfectiones ipſius agentis, ut patet per Ariſtotelem in XII. Metaphyſ. (text. comm. xlix.) Non poteſt igitur unum intelligere intellectus poſſibilis multiplicari per diverſitatem phantaſmatum.

2. Præterea. Phantaſmata ſe habent ad intellectum poſſibilem ut activum quodammodo ad paſſivum, ſecundum quod Ariſtoteles dicit in II. de Anima (text. com. 11.) quod intelligere quoddam pati eſt. Pati autem ipſum patientis diverſificatur ſecundum diverſas formas activorum, ſive ſpecies, non ſecundum diverſitatem eorum: in uno enim paſſivo ſequitur ſimul a duobus activis, ſcilicet calefaciente, & deſiccante, calefieri, & deſiccari; non autem a duobus calefacientibus ſequitur in uno calefactibili duplex calefieri, ſed unum tantum, niſi forte ſint diverſæ ſpecies caloris: cum enim calor duplex unius ſpeciei non poſſit eſſe in uno ſubjecto, motus autem numeretur ſecundum terminum ad quem, ſi ſit unius temporis, & ejuſdem ſubjecti, non poterit eſſe duplex calefieri in uno ſubjecto: & hoc dico, niſi ſit alia ſpecies caloris, ſicut ponitur in ſemine calor ignis, cæli, & animæ. Ex diverſitate igitur phantaſmatum intelligere intellectus poſſibilis non multiplicatur niſi ſecundum diverſarum ſpecierum intelligentiam; ut dicamus, quod aliud eſt ejus intelligere prout intelligit hominem, & prout intelligit equum. Sed horum unum intelligere ſimul convenit omnibus hominibus. Ergo ad hoc ſequetur quod idem intelligere numero ſit hujus hominis & illius.

3. Adhuc. Intellectus poſſibilis intelligit hominem, non ſecundum quod eſt hic homo, ſed inquantum homo ſimpliciter, ſecundum rationem ſpeciei. Hæc autem ratio una eſt, quantumcumque phantaſmata hominis multiplicentur vel in uno homine, vel in diverſis ſecundum diverſa individua hominis, quorum proprie ſunt phantaſmata. Multiplicatio igitur phantaſmatum non poteſt eſſe cauſa quod multiplicetur ipſum intelligere intellectus poſſibilis reſpectu unius ſpeciei; & ſic adhuc remanebit una actio numero diverſorum hominum.

4. Item. Proprium ſubjectum habitus ſcientiæ eſt intellectus poſſibilis, quia ejus actus eſt conſiderare ſecundum ſcientiam. Accidens autem, ſi ſit unum ſecundum ſpeciem, non multiplicatur niſi ſecundum ſubjectum. Si igitur intellectus poſſibilis ſit unus omnium hominum, neceſſe erit quod ſcientiæ habitus, ſi ſit idem ſecundum ſpeciem, puta habitus Grammaticæ, ſit idem numero in omnibus hominibus: quod eſt inopinabile. Non eſt igitur intellectus poſſibilis unus in omnibus.

Sed ad hoc dicunt, quod ſubjectum habitus ſcientiæ non eſt intellectus poſſibilis, ſed intellectus paſſivus, & virtus cogitativa: quod quidem eſſe non poteſt.

1. Nam, ſicut probat Ariſtoteles in II. Ethic. (cap. 1.) ex ſimilibus actibus fiunt ſimiles habitus, & ſimiles etiam actus reddunt. Ex actibus autem intellectus poſſibilis fit habitus ſcientiæ in nobis, & ad eoſdem actus, potentes ſumus, ſecundum habitum ſcientiæ. Habitus igi-

Digitized by Google

igitur ſcientiæ eſt in intellectu poſſibili, non paſſivo.

2. Adhuc. Scientia eſt de concluſionibus demonſtrationum: nam demonſtratio eſt ſyllogiſmus faciens ſcire, ut Ariſtoteles dicit in I. Poſteriorum (text. com. v.) Concluſiones autem demonſtrationum ſunt univerſales, ſicut & principia. Eſt igitur in illa virtute quæ eſt cognitiva univerſalium. Intellectus autem paſſivus non eſt cognoſcitivus univerſalium, ſed particularium intentionum. Non eſt igitur ſubjectum habitus ſcientiæ.

3. Præterea. Contra hoc ſunt plures rationes adductæ ſupra, cum de unione intellectus poſſibilis ad hominem ageretur.

Videtur autem ex hoc fuiſſe deceptio in ponendo, habitum ſcientiæ in intellectu paſſivo eſſe, quia homines inveniuntur promptiores, vel minus prompti ad ſcientiarum conſiderationes ſecundum diverſam diſpoſitionem virtutis cogitativæ, & imaginativæ.

1. Sed iſta promptitudo dependet ab illis virtutibus ſicut ex diſpoſitionibus remotis, prout etiam dependet a bonitate tactus, & corporis complexione, ſecundum quod dicit Ariſtoteles in II. de Anima (text. comm. XCIV.) homines boni tactus, & mollis carnis, eſſe bene aptos mente. Ex habitu autem ſcientiæ ineſt facultas conſiderandi ſicut ex proximo principio actus: oportet enim quod habitus ſcientiæ perficiat potentiam qua intelligimus, ut agat cum voluerit faciliter, ſicut & alii habitus potentias in quibus ſunt.

2. Item. Diſpoſitiones prædictarum virtutum ſunt ex parte objecti, ſcilicet phantaſmatis, quod propter bonitatem harum virtutum præparatur, ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem. Diſpoſitiones autem quæ ſunt ex parte objectorum, non ſunt habitus, ſed quæ ſunt ex parte potentiarum: non enim diſpoſitiones quibus terribilia fiunt magis toleranda, ſunt habitus fortitudinis, ſed diſpoſitio qua pars animæ, ſcilicet iraſcibilis, diſponitur ad terribilia ſuſtinenda. Ergo manifeſtum eſt quod habitus ſcientiæ non eſt in intellectu paſſivo, ut Commentator prædictus dicit, ſed magis in intellectu poſſibili.

3. Item. Si unus eſt intellectus poſſibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum poſſibilem ſemper fuiſſe, ſi homines ſemper fuerunt, ſicut ponunt; & multo magis intellectum agentem, quia agens eſt honorabilius patiente, ut Ariſtoteles dicit III. de Anima (text. comm. XIX.) Sed ſi agens eſt æternum, & recipiens æternum, oportet recepta eſſe æterna. Ergo ſpecies intelligibiles ab æterno fuerunt in intellectu poſſibili: non igitur de novo erit quod recipiat aliquas ſpecies intelligibiles. Ad nihil autem ſenſus, & phantaſia ſunt neceſſaria ad intelligendum, niſi ut ab eis accipiantur ſpecies intelligibiles. Senſus igitur non erit neceſſarius ad intelligendum, neque phantaſia, & redibit opinio Platonis (in Menon.) quod ſcientiam non acquirimus per ſenſus, ſed ab eis excitamur ad rememorandum prius ſcita.

Sed ad hoc reſpondet prædictus Commentator, quod ſpecies intelligibiles habent duplex ſubjectum: ex uno quorum habent æternitatem ſcilicet ab intellectu poſſibili: ab alio

Digitized by Google

alio autem habent novitatem, ſcilicet a phantaſmate: ſicut etiam ſpeciei viſibilis ſubjectum eſt duplex, ſcilicet res extra animam, & potentia viſiva.

Hæc autem reſponſio ſtare non poteſt.

1. Impoſſibile enim eſt quod actio, & perfectio æterni dependeat ab aliquo temporali. Phantaſmata autem temporalia ſunt, & de novo quotidie in nobis facta ex ſenſu. Impoſſibile eſt igitur quod ſpecies intelligibiles, quibus intellectus poſſibilis fit actu, & operatur, dependeant a phantaſmatibus, ſicut ſpecies viſibiles dependent a rebus quæ ſunt extra animam.

2. Amplius. Nihil recipit quod jam habet: quia recipiens oportet eſſe denudatum a recipiente, ſecundum Ariſtotelem (III. de Anima text. comm. IV.) Sed ſpecies intelligibiles ante meum ſentire, vel tuum, fuerunt in intellectu poſſibili: non enim qui fuerunt ante nos, intellexiſſent, niſi intellectus poſſibilis fuiſſet reductus in actum per ſpecies intelligibiles. Nec poteſt dici, quod ſpecies illæ prius receptæ in intellectu poſſibili, eſſe ceſſaverunt; quia intellectus poſſibilis non ſolum recipit, ſed conſervat quæ recipit; unde in III. de Anima (text. comm. VI.) dicitur eſſe locus ſpecierum. Igitur ex phantaſmatibus noſtris non recipiuntur ſpecies in intellectu poſſibili: Fruſtra igitur per intellectum agentem fiunt intelligibilia actu noſtra phantaſmata.

3. Item. Receptum eſt in recipiente per modum recipientis. Sed intellectus ſecundum ſe eſt ſupra motum. Ergo quod recipitur in eo, recipitur fixe & immobiliter.

4. Præterea. Cum intellectus ſit ſuperior virtus quam ſenſus, oportet quod ſit magis unita: & ex hoc videmus quod unus intellectus habet judicium de diverſis generibus ſenſibilium, quæ ad diverſas potentias ſenſitivas pertinent: unde accipere poſſumus, quod operationes pertinentes ad diverſas potentias ſenſitivas, in uno intellectu adunantur. Potentiarum autem ſenſitivarum quædam recipiunt tantum, ut ſenſus; quædam autem retinent, ut imaginatio, & memoria, unde & theſauri dicuntur. Oportet igitur quod intellectus poſſibilis & recipiat & retineat jam recepta.

5. Amplius. In rebus naturalibus vanum eſt dicere, quod id ad quod pervenitur per motum, non permaneat, ſed ſtatim eſſe deſinat: propter quod repudiatur poſitio dicentium, omnia ſemper moveri (Heraclici, teſte Ariſtotele IV. Metaph. text. comm. XXII.) oportet enim motum ad quietem terminari. Multo igitur minus dici poteſt, quod receptum in intellectu poſſibili non conſervetur.

6. Adhuc. Si ex phantaſmatibus quæ ſunt in nobis, intellectus poſſibilis non recipit aliquas ſpecies intelligibiles, quia jam recepit a phantaſmatibus eorum qui fuerunt ante nos; pari ratione a nullorum phantaſmatibus recipit quos alii preceſſerunt. Sed quoslibet aliqui alii præceſſerunt, ſi mundus æternus eſt, ut ponunt. Numquam igitur intellectus poſſibilis recipit aliquas ſpecies a phantaſmatibus: fruſtra igitur ponitur intellectus ab Ariſtotele (III. de Anima text. comm. XVIII.) ut faciat phantaſmata eſſe intelligibilia actu.

7. Præterea. Ex hoc videtur ſequi

Digitized by Google

quod intellectus possibilis non indigeat phantasmatibus ad intelligendum. Non autem per intellectum possibilem intelligimus. Neque igitur nos sensu, & phantasmate indigebimus ad intelligendum: quod est manifeste falsum, & contra sententiam Aristotelis. (III. de Anima text. com. XXXIX.)

Si autem dicatur, quod pari ratione non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conservatæ, etiamsi intellectus possibiles sint plures in diversis: quod est contra Aristotelem, qui dicit (III. de Anima text. comm. xxx.) quod *nequaquam sine phantasmate intelligit anima*: patet quod non est conveniens obviatio. Intellectus enim possibilis, sicut & quælibet substantia, operatur secundum modum suæ naturæ. Secundum autem naturam suam est forma corporis: unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali: cujus signum est quod in doctrinis universalibus exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur, inspiciatur. Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma, quo indiget ante speciem intelligibilem, & alio modo postquam recepit speciem intelligibilem: ante enim indiget eo, ut ab eo accipiat speciem intelligibilem, unde se habet ad intellectum possibilem ut objectum movens; sed post speciem in eo receptam indiget eo quasi instrumento, sive fundamento suæ speciei, unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens. Secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato, sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, numquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad objectum motivum.

8. Item. Intellectus possibilis est quo anima, & homo intelligit, secundum Aristotelem. Si autem intellectus possibilis est unus omnium, ac æternus, oportet quod in ipso jam sint receptæ omnes species intelligibiles eorum quæ a quibuslibet hominibus sunt scita, vel fuerunt. Quilibet igitur nostrum, qui per intellectum possibilem intelligit, immo cujus intelligere est ipsum intelligere intellectus possibilis, intelliget omnia quæ sunt, vel fuerunt a quibuscumque intellecta: quod patet esse falsum.

Ad hoc autem Commentator prædictus respondet, dicens (III. de Anima text. comm. v.) quod nos non intelligimus per intellectum possibilem, nisi secundum quod continuatur nobis per nostra phantasmata; & quia non sunt eadem phantasmata apud omnes, nec eodem modo dispositа, nec quicquid intelligit unus, intelligit alius. Et videtur hæc responsio consonare præmissis. Nam etiamsi intellectus possibilis non est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili, nisi adsint phantasmata ad hoc disposita.

Sed quod dicta responsio non possit totaliter inconveniens evitare, sic patet. Cum intellectus possibilis factus est actu per speciem intelligibilem receptam, potest agere per se ipsum, ut dicit Aristoteles in III. de Anima (text. com. VIII.) unde videmus, quod illud cujus scientiam semel accepimus, est in potestate nostra iterum considerare cum volumus, nec impedimur propter phantas-

Digitized by Google

taſmata: quia in poteſtate noſtra eſt formare phantaſmata accommodata conſiderationi quam volumus, niſi forte eſſet impedimentum ex parte organi cujus eſt, ſicut accidit in phreneticis, & lethargicis, qui non poſſunt habere liberum actum phantaſiæ, & memorativæ. Et propter hoc Ariſtoteles dicit in VIII. Phyſicor. quod ille qui jam habet habitum ſcientiæ, licet ſit potentia conſiderans, non indiget motore, qui reducat eum de potentia in actum, niſi removente prohibens; ſed poteſt ipſe exire in actum conſiderationis, ut vult. Si autem in intellectu poſſibili ſunt ſpecies intelligibiles omnium ſcientiarum (quod oportet dicere, ſi eſt unus, & æternus) neceſſitas phantaſmatum ad intellectum poſſibilem erit ſicut eſt illius qui jam habet ſcientiam, ad conſiderandum ſecundum ſcientiam illam: quod etiam ſine phantaſmatibus non poſſet. Cum igitur quilibet homo intelligat per intellectum poſſibilem, ſecundum quod eſt reductus in actum per ſpecies intelligibiles, quilibet homo poterit conſiderare, cum voluerit, ſcita omnium ſcientiarum; quod eſt manifeſte falſum: ſic enim nullus indigeret doctore ad acquirendum ſcientiam. Non igitur eſt unus, & æternus intellectus poſſibilis.

CAPUT LXXIV.

De opinione Avicennæ, qui poſuit formas intelligibiles non conſervari in intellectu poſſibili.

I. Part. quæſt. LXXIX. *art.* 6.

PRædictis autem rationibus obviare videntur quæ Avicenna ponit: dicit enim in ſuo Libro de Anima (cap. VI.) quod in intellectu poſſibili non remanent ſpecies intelligibiles, niſi quamdiu actu intelliguntur. Quod quidem ex hoc probare nititur, quia quamdiu formæ apprehenſæ manent in potentia apprehenſiva, actu apprehenduntur, ex hoc enim fit ſenſus in actu, & ſimiliter intellectus in actu eſt intellectum in actu: unde videtur quod quandocumque ſenſus, vel intellectus eſt factus unum cum ſenſato, vel intellecto, ſecundum hoc quod habet formam ipſius, fit apprehenſio in actu per ſenſum, vel per intellectum. Vires autem quæ conſervant formas non apprehenſas in actu, dicit non eſſe vires apprehenſivas, ſed theſauros virtutum apprehenſivarum; ſicut imaginatio, quæ eſt theſaurus formarum apprehenſarum per ſenſum; & memoria ſecundum ipſum, quæ eſt ſecundus theſaurus intentionum apprehenſarum abſque ſenſu, ſicut cum ovis apprehendit inimicitiam lupi. Hoc autem contingit hujuſmodi virtutibus quod conſervant formas non apprehenſas actu, inquantum habent quædam organa corporea, in quibus recipiuntur formæ receptione propinqua apprehenſioni, & propter hoc virtus apprehenſiva convertens ſe ad hujuſmodi theſauros, apprehendit in actu. Conſtat autem quod intellectus poſſibilis eſt virtus apprehenſiva, & quod non habet organum corporeum. Unde concludit, quod impoſſibile eſt quod ſpecies intelligibiles conſerventur in intellectu poſſibili, niſi quamdiu intelligit actu. Oportet ergo quod vel ipſæ ſpecies intelligibiles conſerventur in aliquo organo corporeo, ſive in aliqua virtute habente organum corporeum; vel oportet quod formæ intelligibiles ſint per ſe exiſtentes, ad quas comparetur intellectus poſſibilis noſter ſicut ſpeculum ad res quæ videntur

in

Digitized by Google

in ſpeculo; vel oportet quod ſpecies intelligibiles fluant in intellectum poſſibilem de novo ab aliquo agente ſeparato, quandocumque actu intelligit. Primum autem horum trium eſt impoſſibile: quia formæ exiſtentes in potentiis utentibus organis corporalibus, ſunt intelligibiles in potentia tantum. Secundum autem eſt opinio Platonis, quam reprobat Ariſtoteles in I. Metaphyſ. (text. comm. xxv. & infra. (Unde concludit tertium, quod quandocumque intelligimus actu, fluunt ſpecies intelligibiles in intellectum poſſibilem noſtrum ab intellectu agente, quem ponit ipſe quamdam ſubſtantiam ſeparatam.

Si vero aliquis obiiciat contra eum, quod tunc non eſt differentia inter hominem, cum primo addiſcit, & cum poſtmodum vult conſiderare in actu quæ prius didicit: reſpondet, quod addiſcere nihil aliud eſt quam acquirere perfectam habitudinem conjungendi ſe intelligentiæ agenti ad recipiendum ab ea formam intelligibilem: & ideo ante addiſcere eſt nuda potentia in homine ad talem receptionem, addiſcere vero eſt ſicut potentia adaptata.

Videtur etiam huic opinioni conſonare quod Ariſtoteles in Libro de memoria (cap. 1.) oſtendit, memoriam non eſſe in parte intellectiva, ſed in parte animæ ſenſitiva: ex quo videtur quod conſervatio ſpecierum intelligibilium non pertineat ad partem intellectivam.

Sed ſi diligenter conſideretur, hæc poſitio quantum ad originem parum aut nihil differt a poſitione Platonis. Poſuit enim Plato, formas intelligibiles eſſe quaſdam ſubſtantias ſeparatas, a quibus ſcientia fluebat in animas noſtras: hic autem ponit, ab una ſubſtantia ſeparata, quæ eſt intellectus agens ſecundum ipſum, ſcientiam in animas noſtras fluere. Non autem differt quantum ad modum acquirendi ſcientiam, utrum ab una, vel pluribus ſubſtantiis ſeparatis noſtra cauſetur ſcientia: utrobique enim ſequetur quod ſcientia noſtra non cauſetur a ſenſibilibus: cujus contrarium apparet per hoc quod qui caret aliquo ſenſu, caret ſcientia ſenſibilium quæ cognoſcuntur per ſenſum illum.

Dicere autem, quod per hoc quod intellectus poſſibilis inſpicit ſingularia, quæ ſunt in imaginatione, illuſtratur luce intellectus agentis ad cognoſcendum univerſale; & quod actiones virium inferiorum, ſcilicet imaginationis, & memorativæ, & cogitativæ, ſunt aptantes animam ad recipiendum emanationem intelligentiæ agentis: eſt (a) novum

1. Videmus enim quod anima noſtra tanto magis diſponitur ad recipiendum a ſubſtantiis ſeparatis, quanto magis a corporalibus, & ſenſibilibus removetur: per receſſum enim ab eo quod infra eſt, acceditur ad id quod ſupra eſt. Non igitur eſt veriſimile quod per hoc quod anima reſpicit ad phantaſmata corporalia, diſponatur ad recipiendam influentiam intelligentiæ ſeparatæ. Plato autem radicem ſuæ poſitionis melius eſt proſecutus: poſuit enim, quod ſenſibilia non ſunt diſponentia animam ad recipiendum influentiam formarum ſeparatarum, ſed ſolum expergeſcentia intellectum ad conſiderandum ea quorum ſcientiam habebat ab exteriori cauſatam: ponebat enim

(a) Al. notum.

enim, quod a principio a formis separatis causabatur scientia in animabus nostris omnium scibilium: unde addiscere dixit esse quoddam reminisci. Et hoc necessarium est secundum ejus positionem: nam cum substantiæ separatæ sint immobiles, & semper eodem modo se habentes, semper ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra, quæ est ejus capax.

2. Amplius. Quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Esse autem intellectus possibilis est magis firmum quam esse materiæ corporalis. Cum igitur formæ fluentes in materiam corporalem ab intelligentia agente, secundum ipsum, conserventur in ea, multo magis conservantur in intellectu possibili.

3. Adhuc. Cognitio intellectiva est perfectior sensitiva. Si igitur in sensitiva cognitione est aliquid conservans apprehensa, multo fortius hoc erit in cognitione intellectiva.

4. Item. Videmus quod diversa, quæ in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum, sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum. Apprehendere igitur, & conservare, quæ in parte animæ sensitivæ pertinent ad diversas potentias, oportet quod in suprema potentia, scilicet intellectu, uniantur.

5. Præterea. Intelligentia agens, secundum ipsum, influit omnes scientias. Si igitur addiscere nihil est aliud quam aptari ut uniatur intelligentiæ agenti, qui addiscit unam scientiam, non magis addiscit illam quam aliam; quod patet esse falsum.

6. Patet etiam quod hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui dicit in III. de Anima (text. comm. VI.) quod intellectus possibilis est locus specierum, quod nihil aliud est dicere quam ipsum esse thesaurum intelligibilium specierum, ut verbis Avicennæ utamur.

Item. Postea (text. comm. VIII.) subjungit, quod quando intellectus possibilis acquirit scientiam, est potens operari per se ipsum, licet non actu intelligat. Non igitur indiget influentia alicujus superioris agentis.

Dicit etiam in VIII. Physic. (text. com. XXXII.) quod ante addiscere est homo in potentia essentiali ad scientiam, & ideo indiget motore per quem reducatur in actum; non autem postquam jam didicit, indiget per se motore. Ergo non indiget influentia intellectus agentis.

Dicit etiam in III. de Anima (text. comm. XXX.) quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum: unde patet quod species intelligibiles sunt in intellectu possibili a phantasmatibus, & non a substantia separata.

Rationes autem quæ videntur in contrarium esse, non est difficile solvere.

Intellectus enim possibilis est in actu perfecto secundum species intelligibiles, cum considerat actu; cum vero non considerat actu, non est in actu perfecto secundum illas species, sed se habet medio modo inter potentiam & actum. Et hoc est quod Aristoteles dicit in III. de Anima (text. comm. VIII.) quod *cum hæc pars*, scilicet intellectus possibilis, *unaquæque sciat, sciens dicitur secundum actum: hoc autem accidit cum possit operari per se ipsum. Est quidem & nunc potentia simi-*

Digitized by Google

ſimile quodammodo, non tamen ſimiliter eſt ante addiſcere, aut invenire.

Memoria vero in parte ſenſitiva ponitur, quia eſt alicujus prout cadit ſub determinato tempore, non enim eſt niſi præteriti: ideo cum non abſtrahatur a ſingularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectivam, quæ eſt univerſalium. Sed per hoc non excluditur quin intellectus poſſibilis ſit conſervativus intelligibilium, quæ abſtrahuntur ab omnibus conditionibus particularibus.

CAPUT LXXV.

Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus poſſibilis.

I. Part. quæſt. LXXVI. *art.* 3.

AD probandum autem unitatem intellectus poſſibilis, quædam rationes adducuntur, quas oportet oſtendere efficaces non eſſe.

1. Videtur enim quod omnis forma quæ eſt una ſecundum ſpeciem, & multiplicatur ſecundum numerum, individuetur per materiam: quæ enim ſunt unum ſpecie, & multa ſecundum numerum, conveniunt in forma, & diſtinguuntur ſecundum materiam. Si igitur intellectus poſſibilis in diverſis hominibus ſit multiplicatus ſecundum numerum, cum ſit unus ſecundum ſpeciem, oportet quod ſit individuatus in hoc & in illo per materiam. Non autem per materiam quæ ſit pars ſui: quia ſic eſſet receptio ejus de genere receptionis materiæ primæ, & reciperet formas individuales; quod eſt contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quod individuetur per materiam quæ eſt corpus hominis, cujus ponitur forma. Omnis autem forma individuata per materiam cujus eſt actus, eſt forma materialis: oportet enim quod eſſe cujuslibet rei dependeat ab eo a quo dependet individuatio ejus: ſicut enim principia communia ſunt de eſſentia ſpeciei, ita principia individuantia ſunt de eſſentia hujus individui. Sequitur ergo quod intellectus poſſibilis ſit forma materialis, & per conſequens quod non recipiat aliquid, neque operetur ſine organo corporali; quod eſt etiam contra naturam intellectus poſſibilis. Igitur intellectus poſſibilis non multiplicatur in diverſis hominibus, ſed eſt unus omnium hominum.

2. Item. Si intellectus poſſibilis eſſet alius in hoc & in illo homine, oporteret quod ſpecies intellecta eſſet alia numero in hoc & in illo, una vero in ſpecie: cum enim ſpecierum intellectarum in actu proprium ſubjectum ſit intellectus poſſibilis, oportet quod multiplicato intellectu poſſibili, multiplicentur ſpecies intelligibiles ſecundum numerum in diverſis. Species autem, aut formæ quæ ſunt eædem ſecundum ſpeciem, & diverſæ ſecundum numerum, ſunt formæ individuales, quæ non poſſunt eſſe formæ intelligibiles, quia intelligibilia ſunt univerſalia, non particularia. Impoſſibile eſt igitur intellectum poſſibilem eſſe multiplicatum in diverſis individuis hominum: neceſſe eſt igitur quod ſit unus in omnibus.

3. Adhuc. Magiſter ſcientiam quam habet, transfundit in diſcipulum. Aut igitur eamdem numero, aut aliam diverſam numero, etſi ſit eadem in ſpecie. Secundum videtur impoſſibile eſſe: quia ſic Magiſter cauſaret ſcientiam ſuam in diſcipulo, ſicut cauſat formam ſuam in aliquo generando ſibi ſimile in ſpecie; quod videtur pertinere ad agentia materialia.

Digitized by Google

lia. Oportet ergo quod eamdem ſcientiam numero cauſet in diſcipulo; quod eſſe non poſſet, niſi eſſet unus intellectus poſſibilis utriuſque. Neceſſe igitur videtur intellectum poſſibilem eſſe unum omnium hominum.

Sicut autem prædicta poſitio veritatem non habet, ut oſtenſum eſt, ita rationes poſitæ ad ipſam confirmandam facile ſolubiles ſunt.

Confitemur enim, intellectum poſſibilem eſſe unum ſpecie in diverſis hominibus, plures autem ſecundum numerum; ut tamen non fiat in hoc vis quod partes hominis non ponuntur in genere, vel ſpecie ſecundum ſe, ſed ſolum ut ſunt principia totius. Nec tamen ſequitur quod ſit forma materialis ſecundum eſſe dependens a corpore: ſicut enim animæ humanæ ſecundum ſuam ſpeciem competit quod tali corpori ſecundum ſpeciem uniatur; ita hæc anima differt ab illa numero ſolo, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet: & ſic individuantur animæ humanæ, & per conſequens intellectus poſſibilis, qui eſt potentia animæ humanæ, ſecundum corpora, non quaſi individuatione a corporibus cauſata.

Secunda vero ratio ipſius deficit ex hoc quod non diſtinguit inter id quo intelligitur, & id quod intelligitur. Species enim recepta in intellectu poſſibili, non habet ſe ut quod intelligitur: cum enim de his quæ intelliguntur, ſint omnes artes, & ſcientiæ, ſequeretur quod omnes ſcientiæ eſſent de ſpeciebus exiſtentibus in intellectu poſſibili; quod patet eſſe falſum. Nulla enim ſcientia de eis aliquid conſiderat, niſi Naturalis, & Metaphyſica; ſed tamen per eas quæcumque ſunt in omnibus ſcientiis cognoſcuntur. Habet ſe igitur ſpecies intelligibilis recepta in intellectu poſſibili, in intelligendo ſicut id quo intelligitur, ſicut & ſpecies coloris in oculo non eſt id quod videtur, ſed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, eſt ipſa ratio rerum exiſtentium extra animam; ſicut etiam & res extra animam exiſtentes, viſu corporali videntur. Ad hoc enim inventæ ſunt artes, & ſcientiæ, ut res in ſuis naturis cognoſcantur: neque tamen oportet quod ſi ſcientiæ ſunt de univerſalibus, quod univerſalia ſint extra animam per ſe ſubſiſtentia, ſicut Plato poſuit: quamvis enim ad veritatem cognitionis neceſſe ſit ut cognitio rei reſpondeat, non tamen oportet quod idem ſit modus cognitionis, & rei: quæ enim conjuncta ſunt in re, interdum diviſim cognoſcuntur: ſimul enim una res eſt & alba, & dulcis: viſus tamen cognoſcit ſolam albedinem, guſtus ſolam dulcedinem: ſic etiam, & intellectus intelligit lineam in materia ſenſibili exiſtentem abſque materia ſenſibili, licet etiam cum materia ſenſibili intelligere poſſet. Hæc autem diverſitas accidit ſecundum diverſitatem ſpecierum intelligibilium in intellectu receptarum, quæ quandoque ſunt ſimilitudo quantitatis tantum, quandoque vero ſubſtantiæ ſenſibilis quantæ. Similiter autem licet natura generis, & ſpeciei numquam ſit niſi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam ſpeciei, & generis, non intelligendo principia individuantia; & hoc eſt intelligere univerſalia; & ſic hæc duo non repugnant, quod univerſalia non ſubſiſtant extra animam, & quod intellectus intelligens univerſalia, intelligat res quæ ſunt extra ani-

animam. Quod autem intelligat intellectus naturam generis, vel ſpeciei, denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione ſpeciei intelligibilis in ipſo receptæ, quæ eſt immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abſtracta a materia, & conditionibus materiæ, quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiæ ſenſitivæ non poſſunt cognoſcere univerſalia, quia non poſſunt recipere formam immaterialem, cum recipiant ſemper in organo corporali. Non igitur oportet eſſe numero unam ſpeciem intelligibilem hujus intelligentis & illius: ad hoc enim ſequeretur eſſe unum intelligere numero hujus & illius, cum operatio ſequatur formam, quæ eſt principium ſpeciei: ſed oportet ad hoc quod ſit unum intellectum, quod ſit unius & ejuſdem ſimilitudo; & hoc eſt poſſibile, ſi ſpecies intelligibiles ſint numero diverſæ: nihil enim prohibet unius rei fieri plures imagines differentes; & ex hoc contingit quod unus homo a pluribus videtur. Non igitur repugnat cognitioni univerſali intellectus quod ſint diverſæ ſpecies intelligibiles in diverſis. Nec propter hoc oportet quod ſi ſpecies intelligibiles ſint plures numero, & eædem ſpecie, non ſint intelligibiles actu, ſed potentia tantum, ſicut alia individua: non enim hoc quod eſt eſſe individuum, repugnat ei quod eſt eſſe intelligibile actu: oportet enim dicere ipſum intellectum poſſibilem, & agentem, ſi ponantur quædam ſubſtantiæ ſeparatæ corpori non unitæ per ſe ſubſiſtentes, quædam individua eſſe, & tamen intelligibilia ſunt: ſed id quod repugnat intelligibilitati, eſt materialitas: cujus ſignum eſt quod ad hoc quod fiant formæ terum materialium intelligibiles actu, oportet quod a materia abſtrahantur: & ideo in illis in quibus individuatio fit per hanc materiam ſignatam, individuata non ſunt intelligibilia actu; ſi autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet, ea quæ ſunt individua, eſſe actu intelligibilia. Species autem intelligibiles individuantur per ſuum ſubjectum, qui eſt intellectus poſſibilis, ſicut & omnes aliæ formæ: unde cum intellectus poſſibilis non ſit materialis, non tollitur a ſpeciebus individuatis per ipſum quin ſint intelligibiles actu.

Præterea. In rebus ſenſibilibus ſicut non ſunt intelligibilia actu individuata, quæ ſunt multa in una ſpecie, ut equi, vel homines; ita nec individua quæ ſunt unica in ſua ſpecie, ut hic Sol, & hæc Luna. Eodem autem modo individuantur ſpecies per intellectum poſſibilem, ſive ſint plures intellectus poſſibiles, ſive unus; ſed non eodem modo multiplicantur in eadem ſpecie. Nihil igitur refert, quantum ad hoc quod ſpecies receptæ in intellectu poſſibili ſint intelligibiles actu, utrum intellectus poſſibilis ſit unus in omnibus, aut plures.

Item. Intellectus poſſibilis, ſecundum Commentatorem prædictum, eſt ultimus in ordine intelligibilium ſubſtantiarum; quæ quidem ſecundum ipſum ſunt plures.

Nec poteſt dici, quin aliquæ ſuperiorum ſubſtantiarum habeant cognitionem eorum quæ intellectus poſſibilis cognoſcit. In motoribus enim orbium (ut ipſe etiam dicit) ſunt formæ eorum quæ cauſantur per orbis motum. Adhuc igitur remanebit, licet intellectus poſſibilis ſit unus, quod formæ intelligibiles multiplicen-

tur

Digitized by Google

tur in diverſis intellectibus.

Licet autem dixerimus, quod ſpecies intellectu poſſibili recepta, non ſit quod intelligitur, ſed quo intelligitur; non tamen removetur quin per reflexionem quamdam intellectus ſe ipſum intelligat, & ſuum intelligere, & ſpeciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter. Uno modo in particulari, intelligit enim ſe nunc intelligere. Alio modo in univerſali, ſecundum quod ratiocinatur de ipſius actus natura. Unde & intellectum, & ſpeciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter; & percipiendo ſe eſſe, & habere ſpeciem intelligibilem; quod eſt cognoſcere in particulari: & conſiderando ſuam, & ſpeciei intelligibilis naturam; quod eſt cognoſcere in univerſali. Et ſecundum hoc de intellectu, & intelligibili tractatur in ſcientiis.

Per hæc autem quæ dicta ſunt, & tertiæ rationis apparet ſolutio. Quod enim dicit ſcientiam in diſcipulo, & in magiſtro eſſe numero unam, partim quidem vere dicitur, partim autem non: eſt enim numero una quantum ad id quod ſcitur, non tamen quantum ad ſpecies intelligibiles quibus ſcitur, neque quantum ad ipſum ſcientiæ habitum. Non tamen oportet quod eodem modo magiſter cauſet ſcientiam in diſcipulo ſicut ignis generat ignem: non enim idem eſt modus eorum quæ a natura generantur, & eorum quæ ab arte. Ignis quidem generat ignem naturaliter reducendo materiam de potentia in actum ſuæ formæ: magiſter vero cauſat ſcientiam in diſcipulo per modum artis: ad hoc enim datur ars demonſtrativa, quam Ariſtoteles in Poſterioribus tradit. Demonſtratio enim eſt ſyllogiſmus faciens ſcire.

Sciendum tamen, quod ſecundum quod Ariſtoteles in VII. Metaphyſic. (text. comm. XXIX.) docet, artium quædam ſunt in quarum materia non eſt aliquod principium agens ad effectum artis producendum, ſicut patet in ædificativa: non enim eſt in lignis, & lapidibus aliqua vis activa movens ad domus conſtitutionem, ſed aptitudo paſſiva tantum. Aliqua vero eſt ars in cujus materia eſt aliquod activum principium movens ad producendum effectum artis, ſicut patet in medicativa: nam in corpore infirmo eſt aliquod activum principium ad ſanitatem. Et ideo effectum artis primi generis numquam producit natura, ſed ſemper fit ab arte, ſicut domus omnis ab arte; effectus autem ſecundi generis fit & ab arte, & a natura ſine arte: multi enim per operationem naturæ ſine arte medicinæ ſanantur. In his autem quæ poſſunt fieri & arte, & natura, ars imitatur naturam: ſi quis enim ex frigida cauſa infirmetur, natura eum calefaciendo ſanat: unde & Medicus ſi eum curare debeat, calefaciendo ſanat. Huic autem arti ſimilis eſt ars docendi: in eo enim qui docetur, eſt principium activum ad ſcientiam, ſcilicet intellectus, & ea quæ naturaliter intelliguntur; ſcilicet prima principia: & ideo ſcientia acquiritur dupliciter, & ſine doctrina per inventionem, & per doctrinam. Docens igitur, hoc modo incipit docere ſicut inveniens incipit invenire, offerendo ſcilicet conſiderationi diſcipuli principia ab eo nota: quia omnis diſciplina, & omnis ſcientia ex præexiſtenti fit cognitione: & illa principia in concluſiones deducendo, & proponendo exempla ſenſibilia, ex qui-

Digitized by Google

quibus, in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum. Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur, nisi adesset principium intrinsecum scientiæ, quod inest nobis divinitus; ideo apud Theologos dicitur, quod homo docet, ministerium exhibendo, Deus autem interius operando, sicut & Medicus dicitur naturæ minister in sanando. Sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum, non modo naturalis actionis, sed artificialis, ut dictum est.

Præterea cum Commentator prædictus ponat habitus scientiarum esse in intellectu passivo sicut in subjecto; unitas intellectus possibilis nihil facit ad hoc quod sit una scientia numero in discipulo, & magistro: intellectum enim passivum constat non esse eumdem in diversis, cum sit potentia materialis: unde hæc ratio non est ad propositum, secundum ejus positionem.

CAPUT LXXVI.

Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animæ.

I. Part. quæst. LXXIX. *art.* 4.

EX his autem concludi potest quod nec intellectus agens est unus in omnibus, ut Alexander etiam ponit, & Avicenna, qui non ponunt intellectum possibilem esse unum omnium.

1. Cum enim agens, & recipiens sint proportionata, oportet quod unicuique passivo respondeat proprium activum. Intellectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum, sive susceptivum ipsius: habet enim se ad eum agens sicut ars ad materiam; ut dicitur in III. de Anima (text. comm. XVII.) Si igitur intellectus possibilis est aliquid animæ humanæ, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut (cap. LXXIII.) ostensum est; & intellectus etiam agens erit hujusmodi, & non erit unus omnium.

2. Adhuc. Intellectus agens non facit species intelligibiles actu, ut ipse per eas intelligat, maxime sicut substantia separata, cum non sit in potentia; sed ut per eas intelligat intellectus possibilis. Non igitur facit eas nisi tales, quales competunt intellectui possibili ad intelligendum. Tales autem facit eas, qualis est ipse, nam omne agens agit sibi simile. Est igitur intellectus agens proportionatus intellectui possibili; & sic cum intellectus possibilis sit pars animæ, intellectus agens non erit substantia separata.

3. Amplius. Sicut materia prima perficitur per formas naturales, quæ sunt extra animam; ita intellectus possibilis perficitur per formas intellectas in actu. Sed formæ naturales recipiuntur in materia prima, non per actionem alicujus substantiæ separatæ tantum, sed per actionem formæ ejusdem generis, scilicet quæ est in materia, sicut generatur hæc caro per formam quæ est in his carnibus, & in his ossibus, ut probat Aristoteles in VII. Metaphysic. (text. comm. XXVIII.) Si igitur intellectus possibilis sit pars animæ, & non sit substantia separata, ut probatum est (cap. LIX.) intellectus agens, per cujus actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit aliqua substantia separata, sed aliqua virtus activa animæ.

4. Item. Plato (in Timæo) posuit scientiam in nobis causari ab ideis, quas ponebat esse quasdam substantias separatas: quam quidem positio-

Digitized by Google

fitionem Aristoteles improbat in I. Metaphysic. (text. comm. xlviii. & infra) Constat autem quod scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. Si igitur intellectus agens est quædam substantia separata, nulla esset, vel modica differentia inter opinionem istam & Platonicam, a Philosopho improbatam.

5. Adhuc. Si intellectus agens est quædam substantia separata, oportet quod ejus actio sit continua, & non intercisa: vel saltem oportet dicere, quod non continuetur; & intercidatur ad nostrum arbitrium. Actio autem ejus est facere phantasmata intelligibilia actu. Aut igitur hoc semper faciet, aut non semper. Si non semper, non tamen hoc faciet ad arbitrium nostrum. Sed tunc intelligimus actu, quando phantasmata fiunt intelligibilia actu. Igitur oportet quod vel semper intelligamus, vel quod non sit in potestate nostra actu intelligere.

6. Præterea. Comparatio substantiæ separatæ ad omnia phantasmata quæ sunt in quibuscumque hominibus, est una, sicut comparatio Solis est una ad omnes calores. Res autem sensibiles similiter sentiunt sentientes, & insci, & per consequens eadem phantasmata sunt in utrisque. Similiter igitur fient intelligibilia ab intellectu agente. Uterque ergo similiter intelliget.

Potest autem dici, quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt ad hoc dispositа: disponuntur autem ad hoc per actum cogitativæ virtutis, cujus usus est in nostra potestate; & ideo intelligere actu est in nostra potestate; & ob hoc etiam contingit quod non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantasmata, quia non omnes habent actum virtutis cogitativæ convenientem, sed solum qui sunt instructi, & consueti.

1. Videtur autem quod hæc responsio non sit omnino sufficiens. Hæc enim dispositio quæ fit per cogitationem ad intelligendum, oportet quod sit vel dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles ab intellectu agente fluentes, ut Avicenna dicit (I. Part. de Anima cap. v.) vel quia disponuntur phantasmata, ut fiant intelligibilia actu, sicut Averroes (III. de Anima comm. v.) & Alexander (ubi supra) dicunt. Primum autem horum non videtur esse conveniens: quia intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu, unde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem, vel ad species coloris; non autem indiget aliquid in cujus natura est recipere formam aliquam, disponi ulterius ad formam illam, nisi forte sint in illo contrariæ dispositiones; sicut materia aquæ disponitur ad formam aeris per remotionem frigiditatis, & densitatis. Nihil autem contrarium est in intellectu possibili quod possit impedire cuiuscumque speciei intelligibilis susceptionem: nam species intelligibiles, etiam contrariorum, in intellectu non sunt contrariæ, ut probat Aristoteles in VII. Metaphysic. (text. comm. xxiii.) cum unum sit ratio cognoscendi aliud. Falsitas autem quæ accidit in judicio intellectus componentis, & dividentis, provenit non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt.

Non

Non igitur, quantum in se est, intellectus possibilis indiget aliqua præparatione, ut suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes.

2. Præterea. Colores facti visibiles actu per lucem, pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphanum, & per consequens in visum. Si igitur ipsa phantasmata illustrata ab intellectu agente, non imprimunt suas similitudines in intellectum possibilem, sed solum disponunt ipsum ad recipiendum, non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem, sicut colorum ad visum, ut Aristoteles ponit (III. de Anima text. com. xxx.)

3. Item. Secundum hoc phantasmata non essent per se necessaria ad intelligendum, & per consequens nec sensus, sed solum per accidens, quasi excitantia, & præparantia intellectum possibilem ad recipiendum: quod est opinionis Platonicæ, & contra ordinem generationis intellectus, & scientiæ, quem ponit Aristoteles in I. Metaphys. (text. 1.) & ult. Posteriorum (text. com. xxvii.) dicens, quod *ex sensu fit memoria, ex multis memoriis unum experimentum, ex multis experimentis universalis acceptio, quæ est scientia, & intellectus.*

Est autem hæc positio Avicennæ (ix. tract. Metaph. cap. v.) consona his quæ de generatione rerum naturalium dicit: ponit enim, quod omnia agentia inferiora solum per suas actiones præparant materiam ad suscipiendas formas quæ effluunt in materias ab intelligentia agente separata: unde & eadem ratione ponit, quod phantasmata præparant intellectum possibilem; formæ autem intelligibiles fluunt a substantia separata: similiter autem quod per cogitationem disponantur phantasmata, ad hoc quod fiant intelligibilia actu, & moventia intellectum possibilem, conveniens non videtur, si intellectus agens ponatur substantia separata: hoc enim videtur esse conforme positioni dicentium, quod inferiora agentia sunt solum disponentia ad ultimam perfectionem, ultima autem perfectio est ab agente separato: quod est contra sententiam Aristotelis in VII. Metaph. (text. com. xxviii.) non enim videtur imperfectius se habere anima humana ad intelligendum quam inferiores naturæ ad proprias operationes.

7. Amplius. Effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus, sed requirunt agentia sui generis: hominem enim generat Sol, & homo; similiter videmus in aliis animalibus perfectis, quod quædam ignobilia animalia ex Solis tantum actione generantur absque principio activo sui generis, sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione. Intelligere autem est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. Non igitur sufficit ponere ad ipsum, agens remotum, nisi etiam ponatur agens proximum. Hæc autem ratio contra Avicennam non procedit, nam ipse ponit omne animal posse generari absque semine.

8. Adhuc. Intentio effectus demonstrat agentem: unde animalia generata ex putrefactione, non sunt ex intentione naturæ inferioris, sed superioris tantum, quia producuntur ab agente superiori tantum, propter quod Aristoteles in VII. Metaph. (text. com. xxx.) dicit ea fieri casu; animalia autem quæ fiunt ex semine,

Digitized by Google

mine, ſunt ex intentione naturæ ſuperioris, & inferioris. Hic autem effectus; qui eſt abſtrahere formas univerſales a phantaſmatibus, eſt in intentione noſtra, non ſolum in intentione agentis remoti: Igitur oportet in nobis ponere aliquod proximum principium talis effectus. Hoc autem eſt intellectus agens. Non eſt igitur ſubſtantia ſeparata, ſed aliqua virtus animæ noſtræ.

9. Item. In natura cujuslibet moventis eſt principium ſufficiens ad operationem naturalem ejuſdem: & ſi quidem operatio illa conſiſtat in actione, adeſt ei principium activum, ſicut patet de potentiis animæ nutritivæ in plantis; ſi vero operatio illa conſiſtat in paſſione, adeſt ei principium paſſivum, ſicut patet de potentiis ſenſitivis in animalibus. Homo autem eſt perfectiſſimus inter omnia inferiora moventia: ejus autem propria, & naturalis operatio eſt intelligere, quæ non completur ſine paſſione quadam, inquantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili; nec etiam ſine actione, inquantum intellectus facit intelligibilia in potentia, eſſe intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis eſſe utriuſque proprium principium, ſcilicet intellectum agentem, & poſſibilem, & neutrum ſecundum eſſe ab anima hominis ſeparatum eſſe.

10. Adhuc. Si intellectus agens eſt quædam ſubſtantia ſeparata, manifeſtum eſt quod eſt ſupra naturam hominis. Operatio autem quam homo exercet ſola virtute alicujus ſupernaturalis ſubſtantiæ, eſt operatio ſupernaturalis, ut miracula facere, & prophetare, & alia hujuſmodi, quæ divino munere homines operantur. Cum igitur homo non poſſit intelligere niſi virtute intellectus agentis, ſi intellectus agens eſt quædam ſubſtantia ſeparata, ſequitur quod intelligere non ſit operatio propria, & naturalis homini; & ſic homo non poterit diffiniri per hoc quod eſt intellectivus, aut rationalis.

11. Præterea. Nihil operatur niſi per aliquam virtutem, quæ formaliter in ipſo eſt: unde Ariſtoteles in II. de Anima (text. com. XXIV. XXV. & XXVI.) oſtendit quod quo vivimus, & ſentimus, eſt forma, & actus. Sed utraque actio, ſcilicet intellectus poſſibilis, & intellectus agentis, convenit homini: homo enim ſpecies abſtrahit a phantaſmatibus, & recipit mente intelligibilia actu: non enim aliter in notitiam harum actionum veniſſemus, niſi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuuntur hæ actiones, ſcilicet intellectus poſſibilis, & agens, ſint virtutes quædam in nobis formaliter exiſtentes.

Si autem dicatur, quod hæ actiones attribuuntur homini inquantum prædicti intellectus continuantur nobis, ut Averroes dicit; jam ſupra (cap. LIX.) oſtenſum eſt, quod continuatio intellectus poſſibilis nobiſcum, ſi ſit quædam ſubſtantia ſeparata, qualem ipſe intelligit, non ſufficit ad hoc quod per ipſum intelligamus. Similiter etiam patet de intellectu agente. Comparatur enim intellectus agens ad ſpecies intelligibiles receptas in intellectu poſſibili ſicut ars ad formas artificiales quæ per artem ponuntur in materia, ut patet ex exemplo Ariſtotelis in III. de Anima (text. com. XVII.) Formæ autem artis non conſequuntur actionem artis, ſed ſolum ſimilitudinem formalem: unde nec ſubjectum harum for-

Digitized by Google

formarum potest per hujusmodi formas actionem artificis facere. Ergo nec homo per hoc quod sunt in ipso species intelligibiles actu factæ ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis.

Adhuc. Unumquodque quod non potest exire in propriam operationem, nisi per hoc quod movetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum quam quod ipsum agat: irrationalia enim magis aguntur ad operandum quam se ipsa agant, quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinseco movente; sensus autem motus a sensibili exteriori imprimit in phantasiam; & sic per ordinem procedit in omnibus potentiis usque ad motivas. Operatio autem propria hominis est intelligere, cujus primum principium est intellectus agens, qui facit species intelligibiles, a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui factus in actu movet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quædam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens se ipsum, sed actus ab alio; & sic non erit dominus suarum operationum, nec meretur laudem, aut vituperium, & peribit tota scientia moralis, & conversatio politica: quod est inconveniens. Non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.

CAPUT LXXVII.

Quod non est impossibile intellectum possibilem, & agentem in una substantia animæ convenire.

VIdebitur autem forsan alicui hoc esse impossibile quod una & eadem substantia, scilicet nostræ animæ, sit in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem, & faciat ea actu, quod est intellectus agentis; cum nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu: unde non videbitur quod agens, & possibilis intellectus possint in una substantia animæ convenire.

Si quis autem recte inspiciat, nihil inconveniens, aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc respectu illius esse secundum aliquid in potentia, & secundum aliud in actu, sicut in rebus naturalibus videmus: aer enim est actu humidus, & potentia siccus, terra autem e converso. Hæc autem comparatio invenitur esse inter animam intellectivam & phantasmata: habet enim anima intellectiva aliquid in actu, ad quod phantasma est in potentia; & ad aliquid est in potentia, quod in phantasmatibus actu invenitur: habet enim substantia animæ humanæ immaterialitatem; &, sicut ex dictis patet, ex hoc habet naturam intellectualem, quia omnis substantia immaterialis est hujusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat: omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quæ sunt naturæ rerum sensibilium: & has quidem determinatas naturas rerum sensibilium præsentant nobis phantasmata, quæ tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile, cum sint similitudines rerum sensibilium, etiam secundum con-

Digitized by Google

conditiones materiales, quæ ſunt proprietates individuales; & ſunt etiam in organis materialibus. Non igitur ſunt intelligibilia actu; & tamen quia in hoc homine, cujus ſimilitudinem repræſentant phantaſmata, eſt accipere naturam univerſalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, ſunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem ſimilitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva. Eſt igitur in anima intellectiva virtus activa in phantaſmata, faciens ea intelligibilia actu; & hæc potentia animæ vocatur intellectus agens. Eſt etiam in ea virtus quæ eſt in potentia ad determinatas ſimilitudines rerum ſenſibilium; & hæc eſt potentia intellectus poſſibilis. Differt tamen hoc quod invenitur in anima, ab eo quod invenitur in agentibus naturalibus: quia ibi unum eſt in potentia ad aliud ſecundum eumdem modum quo in altero invenitur actu: nam materia aeris eſt in potentia ad formam aquæ eo modo quo eſt in aqua; & ideo corpora naturalia quæ communicabant in materia, eodem ordine agunt, & patiuntur ad invicem: anima autem intellectiva non eſt in potentia ad ſimilitudines rerum quæ ſunt in phantaſmatibus, per modum illum quo ſunt ibi, ſed ſecundum quod illæ ſimilitudines elevantur ad aliquid altius, ut ſcilicet ſint abſtractæ a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu, & ideo actio intellectus agentis in phantaſmata præcedit receptionem intellectus poſſibilis; ac ſic principalitas actionis non attribuitur phantaſmatibus, ſed intellectui agenti: propter quod Ariſtoteles dicit (III. de Anima, text. com. XVII.) quod ſe habet ad poſſibilem ſicut ars ad materiam. Hujus autem exemplum omnino ſimile eſſet, ſi oculus ſimul cum hoc quod eſt diaphanum, & ſuſceptivus colorum, haberet tantum de luce quod poſſet colores facere viſibiles actu, ſicut quædam animalia dicuntur ſui oculi luce ſufficienter ſibi illuminare objecta, propter quod de nocte vident magis, in die vero minus, ſunt enim debilium oculorum, quia a parva luce moventur, ad multam autem confunduntur: cui etiam ſimile eſt in intellectu noſtro, qui ad ea quæ ſunt manifeſtiſſima, ſe habet ſicut oculus noctuæ ad Solem: unde parvum lumen intelligibile quod eſt nobis connaturale, ſufficit ad noſtrum intelligere.

Quod autem lumen intelligibile noſtræ animæ connaturale ſufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet, ſi quis conſideret neceſſitatem ponendi intellectum agentem. Inveniebatur enim anima noſtra in potentia ad intelligibilia, ſicut ſenſus ad ſenſibilia: ſicut enim non ſemper ſentimus, ita non ſemper intelligimus. Hæc autem intelligibilia quæ anima intellectiva humana intelligit, Plato poſuit eſſe intelligibilia per ſe ipſa, ſcilicet ideas: unde non erat ei neceſſarium ponere intellectum agentem intelligibilia. Si autem hoc eſſet verum, oporteret quod quanto aliqua ſunt ſecundum ſe magis intelligibilia, eo magis intelligerentur a nobis; quod patet eſſe falſum: nam magis ſunt nobis intelligibilia quæ ſunt ſenſui proximiora, quæ in ſe ſunt minus intelligibilia: unde Ariſtoteles fuit motus

Digitized by Google

ad ponendum (III. de Anima text. com. XVII. & XVIII.) quod ea quæ sunt nobis intelligibilia, non sunt aliqua existentia intelligibilia per se ipsa, sed fiunt ex sensibilibus : unde oportuit quod poneret virtutem quæ hoc faceret ; & hæc est intellectus agens. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens ut faciat intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis : unde nihil prohibet ipsi lumini nostræ animæ attribuere actionem intellectus agentis; & præcipue cum Aristoteles (III. de Anima text. com. XVIII.) intellectum agentem comparet lumini.

CAPUT LXXVIII.

Quod non fuit sententia Aristotelis, quod intellectus agens sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animæ.

I. *Part. quæst.* LXXIX. *art.* 4.

QUia vero plures opinioni suprapositæ assentiunt, credentes eam fuisse opinionem Aristotelis, ostendendum est ex verbis ejus, quod ipse hoc non sentit de intellectu agente, quod sit substantia separata.

1. Dicit enim primo (III. de Anima text. com. XVII. & XVIII.) quod sicut in omni natura est aliquid quasi materia in unoquoque genere, & hoc est in potentia ad omnia quæ sunt illius generis; & aliquid quasi efficiens, quod facit omnia quæ sunt illius generis, sicut se habet ars ad materiam : necesse est & in anima esse has differentias, & hujusmodi quidem ; scilicet quod in anima est sicut materia, est intellectus possibilis, in quo fiunt omnia intelligibilia ; ille vero qui in anima est sicut efficiens causa, est intellectus quo est omnia facere, scilicet intelligibilia in actu, ideſt intellectus agens, qui est sicut habitus, & non sicut potentia.

Qualiter autem dixerit intellectum agentem habitum, exponit subjungens (text. com. XVIII.) quod est sicut lumen : quodam enim modo lumen facit potentia colores esse actu colores, inquantum scilicet facit eos visibiles actu ; hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti.

Ex his autem manifeste habetur quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animæ : expresse enim dicit, quod intellectus possibilis, & agens sunt differentiæ animæ, & quod sunt in anima. Neutra ergo earum est substantia separata.

2. Adhuc. Ratio ejus hoc idem ostendit. Quia in omni natura in qua invenitur potentia, & actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quæ sunt illius generis, & aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actum, sicut in artificialibus est ars, & materia. Sed anima intellectiva est quædam natura in qua invenitur potentia, & actus, cum quandoque sit actu intelligens, & quandoque in potentia. Est igitur in natura animæ intellectivæ aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus possibilis ; & aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, & dicitur intellectus agens. Uterque igitur intellectus, secundum demonstrationem Aristotelis (ubi supra) est in natura animæ, & non aliquid separatum secundum esse a corpore, cujus anima est actus.

3. Amplius. Aristoteles dicit (ibid. text. XVIII.) quod intellectus agens est

eſt ſicut habitus quod eſt lumen. Habitus autem non ſignatur ut aliquid per ſe exiſtens, ſed alicujus habentis. Non eſt igitur intellectus agens aliqua ſubſtantia ſeparatim per ſe exiſtens, ſed eſt aliquid animæ humanæ.

Non autem intelligitur littera Ariſtoteles ut habitus dicatur eſſe effectus intellectus agentis, ſed ut ſit ſenſus, intellectus agens facit hominem intelligere omnia, quod eſt ſicut habitus: hæc enim eſt diffinitio habitus, ut Commentator Averroes ibidem dicit, quod habens habitum intelligat per ipſum, quod eſt ſibi proprium ex ſe, & quando voluerit, abſque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinſeco: expreſſe enim aſſimilat habitui non ipſum factum, ſed intellectum, quo eſt omnia facere.

Nec tamen intelligendum eſt, quod intellectus agens ſit habitus, per modum quo habitus eſt in ſecunda ſpecie qualitatis, ſecundum quod quidam dixerunt, intellectum agentem eſſe habitum principiorum: quia habitus ille principiorum eſt acceptus a ſenſibilibus, ut probat Ariſtoteles in II. Poſteriorum (text. com. ult.) & ſic oportet quod ſit effectus intellectus agentis, cujus eſt phantaſmata, quæ ſunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu. Sed accipitur habitus ſecundum quod dividitur contra privationem, & potentiam; ſicut omnis forma, & actus poteſt dici habitus: & hoc apparet, quia dicit hoc modo intellectum agentem eſſe habitum, ſicut lumen habitus eſt.

Deinde ſubjungit (text. comm. XIX.) quod hic intellectus, ſcilicet agens, eſt ſeparatus, & immixtus, & impaſſibilis, & ſubſtantia actu ens. Horum autem quatuor, quæ attribuit intellectui agenti, duo ſupra expreſſe de intellectu poſſibili dixerat, ſcilicet quod ſit immixtus, & quod ſit ſeparatus; tertium, ſcilicet quod ſit impaſſibilis, ſub diſtinctione dixerat: oſtendit enim primo (text. VI. & VII.) quod non eſt paſſibilis, ſicut ſenſus; & poſtmodum (text. comm. XIV.) oſtendit quod communiter accipiendo pati, paſſibilis eſt, inquantum ſcilicet eſt in potentia ad intelligibilia. Quartum vero omnino negaverat de intellectu poſſibili, dicendo, quod erat in potentia ad intelligibilia, & nihil horum erat actu ante intelligere. Sic igitur in duobus primis intellectus poſſibilis convenit cum agente; in tertio partim convenit, & partim differt; in quarto autem omnino differt agens a poſſibili. Has quatuor conditiones agentis probat per unam rationem, ſubjungens (text. com. XIX.) *Semper enim honorabilius eſt agens patiente, & principium*, ſcilicet activum, *materia*: ſupra enim (text. com. XVII.) dixerat, quod intellectus agens eſt ſicut cauſa efficiens, & poſſibilis ſicut materia. Per hoc autem medium concluduntur duo prima ſic. Agens eſt honorabilius patiente, & materia. Sed poſſibilis, qui eſt ſicut patiens, & materia, eſt ſeparatus, & immixtus, ut ſupra (cap. LXII.) probatum eſt. Ergo multo magis agens. Alia vero per hoc medium ſic excluduntur. Agens in hoc eſt honorabilius patiente, & materia, quod comparatur ad ipſum ſicut agens, & actu ens, ad patiens, & ens in potentia. Intellectus autem poſſibilis eſt patiens quodammodo, & potentia ens. Intellectus igitur agens eſt non patiens, & actu ens. Patet autem quod nec ex his verbis

Digitized by Google

Ariſtotelis haberi poteſt quod intellectus agens ſit quædam ſubſtantia ſeparata, ſed quod ſit ſeparatus hoc modo quo ſupra dixit de poſſibili, ſcilicet ut non habeat organum.

Quod autem dicit, quod eſt *ſubſtantia actu ens*, non repugnat ei quod *ſubſtantia animæ eſt in potentia*, ut ſupra (cap. lxxvi.) oſtenſum eſt.

Deinde ſubjungit (text. comm. xix.) *Idem autem eſt ſecundum actum ſcientia rei*: in quo Commentator dicit, quod differt intellectus agens a poſſibili: nam in intellectu agente idem eſt intelligens, & intellectum, non autem in poſſibili. Hoc autem manifeſte eſt contra intentionem Ariſtotelis: nam ſupra (text. com. xv.) eadem verba dixerat de intellectu poſſibili, ubi dixit de intellectu poſſibili, quod *ipſe intelligibilis eſt ſicut intelligibilia*: *in his enim quæ ſine materia ſunt, idem eſt intelligens, & quod intelligitur*: *ſcientia namque ſpeculativa, & quod ſpeculatum eſt, idem eſt*. Manifeſte enim per hoc quod intellectus poſſibilis, prout eſt actu intelligens, idem eſt cum eo quod intelligitur, vult oſtendere quod intellectus poſſibilis intelligitur ſicut alia intelligibilia. Et primum ſupra (text. comm. xiv.) dixerat, quod *intellectus poſſibilis eſt quodammodo intelligibilia*: *ſed nihil actu eſt antequam intelligat*: ubi expreſſe dat intelligere quod per hoc quod intelligit actu, fit ipſa intelligibilia. Nec eſt mirum, ſi hoc dicat de intellectu poſſibili, quia hoc etiam ſupra (text. com. iii.) dixerat de ſenſu, & ſenſibili ſecundum actum. Senſus enim fit actu per ſpeciem ſenſatam in actu; & ſimiliter intellectus poſſibilis fit actu per ſpeciem intelligibilem actu: & hac ratione intellectus in actu dicitur ipſum intelligibile in actu.

Eſt igitur dicendum, quod poſtquam Ariſtoteles determinavit de intellectu poſſibili, & agente, hic incipit determinare de intellectu in actu, dicens (text. com. xix.) quod *ſcientia in actu, eſt idem rei ſcitæ in actu*.

Deinde dicit (text. com. xx.) *Qui vero ſecundum potentiam tempore prior in uno eſt, omnino autem neque in tempore*. Qua quidem diſtinctione inter potentiam & actum in pluribus locis utitur, ſcilicet quod actus ſecundum naturam eſt prior potentia; tempore vero in uno & eodem quod mutatur de potentia in actum, eſt prior potentia actu; ſimpliciter vero loquendo, non eſt potentia etiam tempore prior actu, quia potentia non reducitur in actum niſi per actum. Dicit ergo, quod *intellectus qui eſt ſecundum potentiam*, ſcilicet poſſibilis, *prout eſt in potentia, prior eſt tempore quam intellectus in actu*: *& hoc dico in uno & eodem, non tamen omnino*, ideſt univerſaliter: quia intellectus poſſibilis reducitur in actum per intellectum agentem, qui eſt in actu, ut dixit; & iterum per aliquem intellectum poſſibilem factum actu: unde dicit in III. Phyſic. (text. com. xx.) quod *ante addiſcere indiget aliquis docente, ut reducatur de potentia in actum*. Sic igitur in verbis iſtis oſtendit ordinem intellectus poſſibilis, prout eſt in potentia, ad intellectum in actu.

Deinde dicit (text. com. xx.) *Sed non aliquando quidem intelligit, & aliquando non intelligit*: in quo oſtendit differentiam intellectus in actu, & in-

Digitized by Google

& intellectus poſſibilis. Supra enim (text. com. XIV.) dixit de intellectu poſſibili, quod *non ſemper intelligit, ſed quandoque non intelligit*, quando ſcilicet eſt in potentia ad intelligibilia; *quandoque intelligit*, quando ſcilicet eſt in actu ipſa. Intellectus autem per hoc fit actu quod eſt ipſa intelligibilia, ut jam dixit (text. comm. VIII.) unde non competit ei quandoque intelligere, & quandoque non intelligere.

Deinde ſubjungit (in eodem text. com. XX.) *Separatum autem hoc ſolum quod vere eſt*: quod non poteſt intelligi de agente, non enim ipſe ſolus eſt ſeparatus, quia jam idem dixerat (text. comm. VI.) de intellectu poſſibili; nec poteſt intelligi de poſſibili, quia jam idem dixerat (text. comm. XIX.) de agente. Relinquitur ergo quod dicatur de eo quod comprehendit utrumque, ſcilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur, quia hoc ſolum in anima noſtra eſt ſeparatum, non utens organo, quod pertinet ad intellectum in actu, ideſt illa pars animæ qua intelligimus actu, comprehendens poſſibilem & agentem.

Et ideo ſubjungit, quod *hoc ſolum animæ eſt immortale, & perpetuum*, quaſi a corpore non dependens, quum ſit ſeparatum.

CAPUT LXXIX.

Quod anima humana, corrupto corpore, non corrumpitur.

I. Part. quæſt. LXXV. art. 7.

EX præmiſſis igitur manifeſte oſtendi poteſt, animam humanam non corrumpi corrupto corpore.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra, omnem ſubſtantiam intellectualem eſſe incorruptibilem. Anima autem hominis eſt quædam ſubſtantia intellectualis, ut oſtenſum eſt. Oportet igitur animam humanam incorruptibilem eſſe.

2. Adhuc. Nulla res corrumpitur ex eo in quo conſiſtit ſua perfectio: hæ enim mutationes ſunt contrariæ, ſcilicet ad perfectionem, & ad corruptionem. Perfectio autem animæ humanæ conſiſtit in abſtractione quadam a corpore: perficitur enim anima ſcientia, & virtute; ſecundum ſcientiam autem tanto magis perficitur, quanto magis immaterialia conſiderat: virtutis autem perfectio conſiſtit in hoc quod homo corporis paſſiones non ſequatur, ſed eas ſecundum rationem temperet, & refrenet. Non ergo corruptio animæ conſiſtit in hoc quod a corpore ſeparetur.

3. Si autem dicatur, quod perfectio animæ conſiſtit in ſeparatione ejus a corpore ſecundum operationem, (a) corruptio autem in ſeparatione ſecundum eſſe; non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonſtrat ſubſtantiam & eſſe ipſius: quia unumquodque operatur, ſecundum quod eſt ens, & propria operatio rei ſequitur propriam ipſius naturam. Non poteſt igitur perfici operatio alicujus rei, niſi ſecundum quod perficitur ejus ſubſtantia. Si igitur anima ſecundum operationem ſuam perficitur in relinquendo corpus, & corporea ſubſtantia ſua in eſſe ſuo non deficiet per hoc quod a corpore ſeparatur.

4. Item. Proprium perfectivum hominis ſecundum animam, eſt aliquid incorruptibile: propria enim operatio hominis, inquantum hujuſmodi, eſt intelligere, per hanc enim differt a brutis, & plantis, & inani-

(a) *Al.* corruptioni.

Digitized by Google

nimatis: intelligere enim eſt univerſalium, & incorruptibilium inquantum hujuſmodi. Perfectiones autem oportet eſſe perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana eſt incorruptibilis.

5. Amplius. Impoſſibile eſt appetitum naturalem eſſe fruſtra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere: quod patet ex hoc quod eſſe eſt quod ab omnibus appetitur. Homo autem per intellectum apprehendit eſſe non ſolum ut nunc, ſicut bruta animalia, ſed ſimpliciter. Conſequitur ergo homo perpetuitatem ſecundum animam, qua eſſe ſimpliciter, & ſecundum omne tempus apprehendit.

6. Item. Unumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo ſecundum modum ejus in quo eſt. Formæ autem rerum recipiuntur in intellectu poſſibili, prout ſunt intelligibiles actu: ſunt autem intelligibiles actu prout ſunt immateriales, & univerſales, & per conſequens incorruptibiles. Ergo intellectus poſſibilis eſt incorruptibilis. Sed, ſicut probatum eſt ſupra (cap. lix. & lxi.) intellectus poſſibilis eſt aliquid animæ humanæ. Eſt igitur anima humana incorruptibilis.

7. Adhuc. Eſſe intelligibile eſt permanentius quam eſſe ſenſibile. Sed id quod ſe habet in rebus ſenſibilibus per modum proprium primi recipientis, eſt incorruptibile ſecundum ſuam ſubſtantiam, ſcilicet materia prima. Multo igitur fortius intellectus poſſibilis, qui eſt receptivus formarum intelligibilium. Ergo & anima humana, cujus intellectus poſſibilis eſt pars, eſt incorruptibilis.

8. Amplius. Faciens eſt honorabilius facto, ut etiam Ariſtoteles dicit (III. de Anima text. comm. xix.) Sed intellectus agens facit actu intelligibilia, ut ex præmiſſis patet. Quum igitur intelligibilia actu, inquantum hujuſmodi, ſint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo & anima humana, cujus lumen eſt intellectus agens, ut ex præmiſſis patet.

9. Item. Nulla forma corrumpitur niſi vel actione contrarii, vel per corruptionem ſui ſubjecti, vel per defectum ſuæ cauſæ. Per actionem quidem contrarii, ſicut calor deſtruitur per actionem frigidi. Per corruptionem autem ſui ſubjecti, ſicut deſtructo oculo, deſtruitur vis viſiva. Per defectum autem cauſæ, ſicut lumen aeris deficit, deficiente Solis præſentia, quæ erat ipſius cauſa. Sed anima humana non poteſt corrumpi per actionem contrarii: non eſt enim ei aliquid contrarium, cum per intellectum poſſibilem ipſa ſit cognoſcitiva, & receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem ſui ſubjecti: oſtenſum eſt enim ſupra (cap. lxviii.) quod anima humana eſt forma non dependens a corpore ſecundum ſuum eſſe. Similiter autem neque per deficientiam ſuæ cauſæ: quia non poteſt habere aliquam cauſam niſi æternam, ut infra oſtendetur. Nullo igitur modo anima humana corrumpi poteſt.

10. Adhuc. Si anima humana corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod ejus eſſe debilitetur per debilitatem corporis: Si autem aliqua virtus animæ debilitetur debilitato corpore, hoc non eſt niſi per accidens, inquantum ſcilicet virtus animæ indiget organo corporali, ſicut viſus debilitatur debilitato organo, per accidens tamen; quod ex hoc

Digitized by Google

hoc patet. Si enim ipſi virtuti per ſe accideret aliqua debilitas, numquam reſtauraretur organo reparato. Videmus autem quod quantumcumque vis viſiva videatur debilitata, ſi organum reparetur, vis viſiva reſtauratur; unde dicit Ariſtoteles in I. de Anima (text. com. lxix.) quod ſi ſenex accipiat oculum iuvenis, videbit utique ſicut iuvenis. Quum igitur intellectus ſit virtus animæ, quæ non indiget organo ut ex præmiſſis (cap. lxviii. & lxix.) patet, ipſe non debilitatur neque per ſe, neque per accidens per ſenium, vel per aliquam aliam debilitatem corporis. Si autem in operatione intellectus accidit fatigatio, aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non eſt propter debilitatem ipſius intellectus, ſed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, ſcilicet imaginationis, memorativæ, & cogitativæ virtutum. Patet igitur quod intellectus humanus eſt incorruptibilis: ergo & anima humana, quæ eſt intellectiva quædam ſubſtantia. Hoc etiam apparet per auctoritatem Ariſtotelis, dicit enim in I. de Anima (text. com. lxv.) quod intellectus videtur quædam ſubſtantia eſſe, & non corrumpi. Quod autem hoc non poſſit intelligi de aliqua ſubſtantia ſeparata, quæ ſit intellectus poſſibilis, vel agens, ex præmiſſis haberi poteſt.

11. Præterea. Apparet ex ipſis verbis Ariſtotelis in XI. Metaphyſ. (text. com. xvi.) ubi dicit, contra Platonem loquens, quod *cauſæ moventes præexiſtunt, cauſæ vero formales ſunt ſimul cum his quorum ſunt cauſæ*: quando enim ſanatur homo, tunc ſanitas eſt, & non prius: contra hoc quod Plato poſuit formas rerum præexiſtere rebus. Et his dictis poſtmodum ſubdit (text. com. xvii.) *Si autem & poſterius aliquid manet, perſcrutandum eſt: nam in quibuſdam nihil prohibet, ut ſi eſt anima tale, non omnis, ſed intellectus.* Ex quo patet, quum loquatur de formis, quod vult intellectum, qui eſt forma hominis, poſt materiam remanere, ſcilicet poſt corpus. Patet autem ex præmiſſis verbis Ariſtotelis, quod licet ponat animam eſſe formam, non tamen ponit eam non ſubſiſtentem, & per conſequens corruptibilem, ſicut Gregorius Nyſſenus ei imponit: nam a generalitate aliarum formarum animam intellectivam excludit, dicens eam poſt corpus remanere, & ſubſtantiam quamdam eſſe. Præmiſſis autem ſententia catholicæ fidei concordat: dicitur enim in Lib. de eccleſiaſt. dogmatibus: *Solum hominem credimus habere animam ſubſtantivam quæ & exuta corpore vivit, & ſenſus ſuos, atque ingenia vivaciter tenet: neque cum corpore moritur, ſicut Arabs aſſerit, neque poſt modicum intervallum, ſicut Zenon, quia ſubſtantialiter vivit.*

Per hoc autem concluditur error impiorum, ex quorum perſona dicitur Sapientiæ ii. 2. *Ex nihilo nati ſumus, & poſt hoc erimus tamquam non fuerimus*, & ex quorum perſona dicit Salomon Eccle. iii. 19. *Unus eſt interitus hominis, & jumentorum & æqua utriuſque conditio: ſicut moritur homo, ſic & illa moriuntur: ſimiliter ſpirant omnia, & nihil habet homo jumento amplius.* Quod enim non ex perſona ſua, ſed impiorum dicat, patet per hoc quod in fine Libri quaſi determinando ſubjungit (cap. xii. 7.) *Donec revertatur pulvis in terram ſuam unde*

erat

Digitized by Google

erat, & ſpiritus redeat ad eum qui dedit illum. Infinitæ etiam ſunt auctoritates ſacræ Scripturæ quæ immortalitatem animæ proteſtantur.

CAPUT LXXX.

Rationes probantes animam humanam corrumpi corrupto corpore.

VIdetur autem quibuſdam rationibus poſſe probari, animas humanas non poſſe remanere poſt corpus.

1. Si enim animæ humanæ multiplicantur ſecundum multiplicationem corporum, ut ſupra (cap. lxxv.) oſtenſum eſt: deſtructis ergo corporibus, non poſſunt animæ in ſua multitudine remanere: unde oportet alterum duorum ſequi, aut quod totaliter anima humana eſſe deſinat, aut quod remaneat una tantum: quod videtur eſſe ſecundum opinionem eorum qui ponunt incorruptibile ſolum id quod eſt unum in omnibus hominibus; ſive hoc ſit intellectus agens tantum, ut Alexander dicit: ſive cum agente etiam poſſibilis, ut dicit Averroes (III. de Anima comm. v.)

2. Amplius. Ratio formalis eſt cauſa diverſitatis ſecundum ſpeciem. Sed ſi remanent multæ animæ poſt corporum corruptionem, oportet eas eſſe diverſas: ſicut enim idem eſt quod eſt unum ſecundum ſubſtantiam, ita diverſa ſunt quæ ſunt multa ſecundum ſubſtantiam. Non poteſt autem eſſe in animabus remanentibus poſt corpus diverſitas niſi formalis: non enim ſunt compoſitæ ex materia & forma, ut ſupra (cap. l.) probatum eſt de omni ſubſtantia intellectuali. Relinquitur igitur quod ſunt diverſæ ſecundum ſpeciem. Non autem per corruptionem corporis mutantur animæ ad aliam ſpeciem: quia omne quod mutatur de ſpecie in ſpeciem, corrumpitur. Relinquitur ergo quod antequam eſſent a corporibus ſeparatæ, erant ſecundum ſpeciem diverſæ. Compoſita autem ſortiuntur ſpeciem ſecundum formam. Ergo & individua hominum erant ſecundum ſpeciem diverſa: quod eſt inconveniens. Ergo impoſſibile videtur quod animæ humanæ multæ remaneant poſt corpora.

3. Adhuc. Videtur omnino eſſe impoſſibile, ſecundum ponentes æternitatem mundi; ponere quod animæ humanæ in ſua multitudine remaneant poſt mortem corporis. Si enim mundus eſt ab æterno, motus fuit ab æterno. Ergo & generatio eſt æterna. Sed ſi generatio eſt æterna, infiniti homines mortui ſunt ante nos. Si ergo animæ mortuorum remanent poſt mortem in ſua multitudine, oportet dicere, animas infinitas eſſe nunc in actu hominum prius mortuorum. Hoc autem eſt impoſſibile: nam infinitum actu non poteſt eſſe in natura. Relinquitur igitur, ſi mundus eſt æternus, quod animæ non remaneant multæ poſt mortem.

4. Item. Quod advenit alicui, & diſcedit ab eo præter ſui corruptionem, advenit ei accidentaliter: hæc enim eſt diffinitio accidentis. Si ergo anima humana non corrumpitur corpore abſcedente, ſequetur quod anima humana accidentaliter corpori uniatur. Ergo homo eſt ens per accidens, qui eſt compoſitus ex anima & corpore. Et ſequetur ulterius quod non ſit aliqua ſpecies humana: non enim ex his quæ conjunguntur per accidens, fit ſpecies una, nam homo albus, non eſt aliqua ſpecies.

5. Amplius. Impoſſibile eſt aliquam ſubſtantiam eſſe cujus non ſit aliqua operatio. Sed omnis operatio ani-

Digitized by Google

animæ finitur cum corpore; quod quidem patet per inductionem. Nam virtutes animæ nutritivæ operantur per qualitates corporeas, & per instrumentum corporeum, & in ipsum corpus quod perficitur per animam, quod nutritur, & augetur, & ex quo deciditur semen ad generationem. Operationes etiam omnes potentiarum, quæ pertinent ad animam sensitivam, complentur per organa corporalia, & quædam earum complentur cum aliqua transmutatione corporali; sicut quæ dicuntur animæ passiones, ut amor, gaudium, & hujusmodi. Intelligere autem, etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen objecta ejus sunt phantasmata, quæ ita se habent ad ipsam ut colores ad visum: unde sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus præparantibus phantasmata, ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa, & memorativa; de quibus constat quod quum sint actus quorumdam organorum corporis, per quæ operantur, quod non possunt remanere post corpus. Unde & Aristoteles dicit (III. de Anima text. com. xxx.) quod *nequaquam sine phantasmate intelligit anima*, & quod *nihil intelligit sine intellectu passivo*, quem vocat virtutem cogitativam, quæ est corruptibilis. Et propter hoc dicit in I. de Anima (text. comm. lxiii.) quod *intelligere hominis corrumpitur, quodam interius corrupto*, scilicet phantasmate, vel passivo intellectu: & in III. de Anima (text. com. xx.) dicitur, quod *non reminiscimur post mortem eorum quæ scivimus in vita*. Sic igitur patet quod nulla operatio animæ potest remanere post mortem: neque igitur substantia ejus manet, quum nulla substantia possit esse absque operatione.

CAPUT LXXXI.

Solutio præcedentium rationum.

HAs autem rationes, quia falsum concludunt, ut ex præmissis (cap. lxxix.) ostensum est, tentandum est solvere.

Ac primo sciendum est, quod quæcumque oportet esse invicem coaptata, & proportionata, simul recipiunt multitudinem, vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab altero, unitas, vel multiplicatio ejus etiam ex illo dependet: alioquin ex alia causa extrinseca. Formam igitur, & materiam semper oportet esse ad invicem proportionata, & quasi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit: unde semper oportet quod materia, & forma consequantur se invicem in multitudine, & unitate. Si igitur esse formæ dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, & similiter unitas. Sic autem non erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiæ, idest simul cum materia, & proportionem ipsius; non autem ita quod dependeat unitas, vel multitudo ipsius formæ a materia. Ostensum est autem (cap. lxviii.) quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens: unde sequitur quod multiplicantur quidem animæ secundum quod multiplicantur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum: Et ideo non oportet quod destructis

Digitized by Google

corporibus ceſſet pluralitas animarum, ut prima ratio concludebat.

Ex quo etiam de facili patet reſponſio ad ſecundam rationem. Non enim quælibet formarum diverſitas facit diverſitatem ſecundum ſpeciem, ſed ſolum illa quæ eſt ſecundum principia formalia, vel ſecundum diverſam rationem formæ: conſtat enim quod alia eſt eſſentia formæ hujus ignis, & illius; nec tamen eſt alius ignis, neque alia forma ſecundum ſpeciem. Multitudo igitur animarum a corporibus ſeparatarum conſequitur quidem diverſitatem formarum ſecundum ſubſtantiam, quia alia eſt ſubſtantia hujus animæ, & illius; non tamen iſta diverſitas procedit ex diverſitate principiorum eſſentialium ipſius animæ, nec eſt ſecundum diverſam rationem ipſius animæ, ſed eſt ſecundum diverſam commenſurationem animarum ad corpora. Hæc enim anima eſt commenſurata huic corpori, & non illi: illa autem alii, & ſic de omnibus. Hujuſmodi autem commenſurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus ſicut & ipſæ earum ſubſtantiæ manent, quaſi a corporibus ſecundum eſſe non dependentes: ſunt enim animæ ſecundum ſubſtantias ſuas formæ corporum: alias accidentaliter corpori unirentur, & ſic ex anima & corpore non fieret unum per ſe, ſed unum per accidens. Inquantum autem formæ ſunt, oportet eas eſſe corporibus commenſuratas. Unde patet quod ipſæ diverſæ commenſurationes manent in animabus ſeparatis & per conſequens pluralitas.

Occaſione autem tertiæ rationis inductæ, aliqui æternitatem mundi ponentes, in diverſas opiniones extraneas inciderunt.

Quidam enim concluſionem ſimpliciter conceſſerunt, dicentes, animas humanas cum corporibus penitus interire. Alii vero (Alexander, & Averroes ut ſupra cap. XXXVIII.) dixerunt, quod de omnibus animabus remanet aliquid unum ſeparatum, quod eſt omnibus commune, ſcilicet intellectus agens, ſecundum quoſdam, vel cum eo intellectus poſſibilis, ſecundum alios. Alii autem (ex Platone X. de Republ. & in Phed.) poſuerunt, animas in ſua multitudine poſt corpora remanere; ſed ne cogerentur animarum ponere infinitatem, dixerunt, animas eaſdem diverſis corporibus uniri poſt determinatum tempus: & hæc fuit Platonicorum opinio, de qua infra (cap. LXXXIII.) agetur. Quidam vero omnia prædicta vitantes, dixerunt, non eſſe inconveniens, animas ſeparatas actu exiſtere infinitas: eſſe enim infinitum actu in his quæ non habent ad invicem ordinem, eſt eſſe infinitum per accidens: quod ponere non reputant inconveniens; & eſt poſitio Avicennæ, & Algazelis. Quid autem horum Ariſtoteles ſenſerit, ab eo expreſſe non invenitur, quum tamen expreſſe mundi æternitatem ponat.

Ultima tamen prædictarum opinionum principiis ab eo poſitis non repugnat: nam in III. Phyſic. (text. comm. XL. & infra) & in I. cæli & mundi (text. comm. LIV. & infra) probat infinitum non eſſe actu in corporibus naturalibus, non autem in ſubſtantiis immaterialibus. Certum tamen eſt circa hoc nullam difficultatem pati catholicæ fidei profeſſores, qui æternitatem mundi non ponunt.

Non eſt etiam neceſſarium quod ſi anima manet corpore deſtructo, quod fuerit ei accidentaliter unita, ut quarta

Digitized by Google

ta ratio concludebat. Accidens enim describitur quod potest adesse, vel abesse præter corruptionem subjecti compositi ex materia & forma. Si autem referatur ad principia compositi subjecti, verum non invenitur, constat enim materiam primam ingenitam, & incorruptibilem esse, ut probat Aristoteles in I. Physicor. (tex. comm. lxxxii.) Unde recedente forma, manet in sua essentia; non tamen forma accidentaliter ei uniebatur, sed essentialiter: uniebatur enim ei secundum esse unum. Similiter autem anima unitur corpori secundum esse unum, ut supra (cap. lxviii. ostensum est. Unde licet maneat post corpus, substantialiter tamen ei unitur, non accidentaliter. Quod autem materia prima remaneat actu post formam, non est nisi secundum actum alterius formæ. Anima autem humana manet in actu eodem; & ex hoc contingit quod anima humana est forma, & actus; materia autem prima potentia ens.

Quod autem quinta ratio proponebat, nullam operationem posse remanere in anima, si a corpore separetur; dicimus esse falsum. Manent enim operationes illæ quæ per organa non exercentur: hujusmodi autem sunt intelligere, & velle: quæ autem per organa corporea exercentur, sicut sunt operationes animæ nutritivæ, & sensitivæ, hæ non manent.

Sciendum tamen est, quod alio modo intelligit anima separata a corpore, & corpori unita, sicut & alio modo est. Unumquodque enim secundum hoc agit secundum quod est. Esse quidem animæ humanæ, dum est corpori unita, etsi sit absolutum, a corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius, & subjectum ipsum recipiens est corpus: unde & consequenter operatio propria ejus, quæ est intelligere, etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen objectum in corpore, scilicet phantasma: unde quamdiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate; nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitativam, & memorativam; per quam phantasmata præparantur, ut ex dictis (cap. lxxiii.) patet; & propter hoc intelligere, quantum ad hunc modum, & similiter reminisci destruitur corpore destructo. Esse vero animæ separatæ est ipsi soli absque corpore: unde nec ejus operatio, quæ est intelligere, explebitur per respectum, ad aliqua objecta in corporeis organis existentia, quæ sunt phantasmata; sed intelliget per se ipsam per modum substantiarum quæ sunt totaliter secundum esse a corporibus separatæ, de quibus infra (a cap. xci. usque in finem) agetur, a quibus etiam tamquam a superioribus uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum. Cujus signum etiam in viventibus apparet: nam anima quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur debilior ad intelligendum aliqua altiora: unde & virtus temperantiæ, quæ a corporeis delectationibus retrahit animam, præcipue facit homines ad intelligendum aptos. Homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non utuntur, nec est aliqua perturbatio humorum, aut fumositatum impediens, percipiunt de futuris ex superiorum impressione aliqua quæ modum ratiocinationis humanæ excedunt: & hoc multo magis accidit in sinco-

Digitized by Google

pizantibus, & extasim passis, quanto magis fit retractio a corporeis sensibus. Nec immerito hoc accidit: quia cum anima humana, ut supra (cap. LXVIII.) ostensum est, sit in confinio corporum, & incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens æternitatis, & temporis, recedens ab infimo, appropinquans ad summum: unde & quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, & uberius influentiam earum recipiet. Sic igitur etsi intelligere nostrum secundum modum præsentis vitæ, corrupto corpore, corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior. Reminisci autem, quum sit actus per corporeum organum exercitus, ut in Libro de memoria & reminiscentia (cap. II.) Aristoteles probat, non poterit post corpus in anima remanere; nisi reminisci æquivoce sumatur pro intelligentia eorum quæ quis prius novit; quam oportet animæ separatæ adesse etiam eorum quæ novit in vita, quum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiliter recipiantur, ut dictum est supra (cap. LXXIV.) Circa alias vero animæ operationes, sicut est amare, gaudere, & alia hujusmodi, est æquivocatio cavenda: nam quandoque sumuntur ut sunt animæ passiones, & sic sunt actus sensibilis appetitus secundum concupiscibilem, vel irascibilem cum aliqua permutatione corporali; & sic in anima manere non possunt post mortem, ut Aristoteles probat in Libro I. de Anima (text. comm. LXVI.) Sumuntur autem quandoque pro simplici actu voluntatis, qui est absque passione. Unde Aristoteles in VII. Ethicor. (cap. ult.) dicit, quod Deus una simplici operatione gaudet. Et in (cap. VIII.) quod in contemplatione sapientiæ est delectatio admirabilis. Et in VIII. (cap. v.) amorem amicitiæ ab amatione quæ est passio, distinguit. Quum vero voluntas sit potentia non utens organo, sicut nec intellectus; palam est hujusmodi, secundum quod sunt actus voluntatis, in anima separata remanere. Sic igitur ex prædictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem.

CAPUT LXXXII.

Quod animæ brutorum animalium non sunt immortales.

1. *Part. quæst.* LXXV. *art.* 3. & 6.

EX his autem quæ dicta sunt, evidenter ostenditur, brutorum animas non esse immortales.

1. Jam enim ostensum est (cap. LVII. & LXVIII.) quod nulla operatio sensitivæ partis esse sine corpore potest. In animabus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivæ partis: non enim intelligunt, neque ratiocinantur; quod ex hoc apparet, quia omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur, quasi a natura motæ, & non ex arte operantes: omnis enim hirundo similiter facit nidum, & omnis aranea similiter telam. Nulla igitur operatio est animæ brutorum quæ possit sine corpore esse. Cum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse: ergo pereunte corpore, perit.

2. Item. Omnis forma separata a materia, est intellecta in actu: sic enim intellectus agens facit species intelligibiles actu, inquantum abstrahit eas, ut ex supradictis (cap. LXXVII.

Digitized by Google

lxxvii.) patet. Sed si anima bruti manet corrupto corpore, erit forma a materia separata. Ergo erit forma intellecta in actu. Sed in separatis a materia idem est intelligens, & intellectum, ut Aristoteles, dicit in III. de Anima (text. comm. xvi.) Ergo anima bruti, si post corpus manet, erit intellectualis; quod est impossibile.

3. Adhuc. In qualibet re quæ potest pertingere ad aliquam perfectionem, invenitur naturalis appetitus illius perfectionis: bonum enim est quod omnia appetunt, ita tamen quod unumquodque proprium bonum. In brutis autem non invenitur aliquis appetitus ad esse perpetuum, nisi ut perpetuentur secundum speciem, inquantum in eis invenitur appetitus generationis, per quam species perpetuatur: quod quidem invenitur & in plantis, & in rebus inanimatis: non autem quantum ad proprium appetitum animalis, inquantum est animal, quia est appetitus apprehensionem consequens: nam cum anima sensitiva non apprehendat nisi hic & nunc, impossibile est quod apprehendat esse perpetuum. Neque ergo appetit appetitu animali: non est igitur anima bruti capax perpetui esse.

4. Amplius. Cum delectationes operationes perficiant, ut patet per Aristotelem in X. Ethic. (cap. v.) ad hoc ordinatur operatio cujuslibet rei sicut in finem in quo sua delectatio figitur. Delectationes autem brutorum animalium omnes referuntur ad conservantiam corporis: non enim delectantur in sonis, odoribus, & aspectibus, nisi secundum quod sunt indicativa ciborum, vel venereorum, circa quæ est omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum versatur ad conservationem esse corporei sicut in finem. Non igitur est eis aliquod esse absque corpore.

Huic autem sententiæ doctrina Catholicæ fidei concordat: dicitur enim Levit. xvii. de animalibus brutis: *Anima enim omnis carnis in sanguine est*; quasi dicat, ex sanguinis permanentia esse illius dependet: Et in Libro de Eccles. dogmatibus (cap. xvi. & xvii.) *Solum hominem dicimus animam substantivam habere, ideſt per se vitalem; brutorum vero animas cum corporibus interire*. Aristoteles etiam in II. de Anima dicit (text. comm. xxi.) quod intellectiva pars animæ separatur ab aliis sicut incorruptibile a corruptibili.

Per hoc autem excluditur positio Platonis (III. de leg.) qui posuit etiam brutorum animas esse immortales.

Videtur tamen posse probari, brutorum animas esse immortales.

1. Cujus enim est aliqua operatio per se separatim, & ipsum est per se subsistens. Sed animæ sensitivæ in brutis est aliqua operatio per se subsistens, in qua non communicat corpus, scilicet se movere: natura enim movens componitur ex duobus, quorum unum est movens, & alterum est motum: unde cum corpus sit motum, relinquitur quod anima sola sit movens. Ergo est per se subsistens: non igitur potest per accidens corrumpi corpore corrupto. Illa enim solum per accidens corrumpuntur quæ per se non habent esse. Per se autem non potest corrumpi; cum neque contrarium habeat, neque sit ex contrariis composita. Relinquitur igitur quod sit omnino incorruptibilis.

2. Adhuc etiam videbatur redire Platonis ratio (ubi sup.) qua probabat,

Digitized by Google

bat, omnem animam esse immortalem. Quia scilicet anima est movens se ipsam. Omne autem movens se ipsum oportet esse immortale: corpus enim non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur: idem autem a se ipso non potest discedere: unde sequitur secundum ipsum quod movens se ipsum non possit mori. Et sic relinquebatur quod anima omnis motiva esset immortalis, etiam brutorum. Ideo autem hanc rationem in idem redire diximus cum præmissa, quia cum, secundum Platonis positionem (de legibus) nihil moveat nisi motum; id quod est se ipsum movens, est per se ipsum motivum, & sic habet aliquam operationem per se. Non solum autem in movendo, sed etiam in sentiendo ponebat Plato (in Tim.) animam sensitivam propriam operationem habere: dicebat enim, quod sentire est motus quidam ipsius animæ sentientis; & ipsa sic mota movebat corpus ad sentiendum: unde diffiniens sensum, dicebat, quod est motus animæ per corpus.

Hæc autem quæ dicta sunt, patet esse falsa. Non enim sentire est movere, sed magis moveri: nam ex potentia sentiente fit animal actu sentiens per sensibilia, a quibus sensus immutantur. Non autem potest dici similiter sensum pati a sensibili, sicut patitur intellectus ab intelligibili; ut sic sentire possit esse operatio animæ absque corporeo instrumento, sicut est intelligere: nam intellectus apprehendit res in abstractione a materia, & materialibus conditionibus, quæ sunt, individuationis principia, non autem sensus: quod exinde apparet quia sensus est particularium, intellectus vero universalium. Unde patet quod sensus patiuntur a rebus, secundum quod sunt in materia, non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractæ. Passio igitur intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus.

3. Adhuc. Diversi sensus sunt perceptivi diversorum sensibilium, sicut visus colorum, auditus sonorum. Hæc autem diversitas manifeste ex dispositione organorum diversa contingit: nam organum visus oportet esse in potentia ad omnes colores, organum auditus ad omnes sonos. Si autem hæc receptio fieret absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiva: nam virtus immaterialis se habet æqualiter, quantum de se est, ad omnes hujusmodi qualitates: unde intellectus, qui non utitur organo corporali, omnia sensibilia cognoscit. Sentire igitur non fit absque organo corporeo.

4. Præterea. Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilium, non autem intellectus: quia qui intelligit altiora intelligibilium, non minus poterit alia speculari, sed magis. Alterius igitur generis est passio sensus a sensibili, & intellectus ab intelligibili. Intellectus quidem passio fit absque organo corporali; passio vero sensus cum organo corporali, cujus harmonia solvitur per sensibilium excellentiam.

Quod autem Plato dixit (X. de leg.) animam esse moventem se ipsam, certum esse videtur ex hoc quod erga corpora apparet. Nullum enim corpus videtur movere, nisi sit motum: unde Plato ponebat omne movens moveri, & quia non itur in infinitum, ut unumquodque motum ab

Digitized by Google

ab alio moveatur, ponebat primum movens in unoquoque ordine movere se ipsum. Et ex hoc sequebatur, animam, quæ est primum movens in motibus animalium, esse aliquid movens se ipsum.

Hoc autem patet esse falsum dupliciter. Primo quidem quia probatum est (I. Lib. cap. XIII.) quod omne quod movetur per se, est corpus: Unde cum anima non sit corpus, impossibile est ipsam moveri nisi per accidens. Secundo quia cum movens, inquantum hujusmodi, sit actu, motum autem, inquantum hujusmodi, sit in potentia; nihil autem potest esse secundum idem actu, & potentia: impossibile erit quod idem secundum idem sit movens, & motum; sed oportet, si aliquid dicitur se ipsum movens, quod una pars ejus sit movens, & alia pars sit mota; & hoc modo dicitur animal movere se ipsum, quia anima est movens, & corpus est motum. Sed quia Plato animam non ponebat esse corpus; licet uteretur nomine motus, qui proprie corporum est, non tamen hoc de motu proprie dicto intelligebat, sed accipiebat motum communius pro qualibet operatione, prout etiam Aristoteles dicit in III. de Anima, (text. comm. XXVIII.) quod sentire, & intelligere sunt motus quidam. Sic autem motus non est actus existentis in potentia, sed actus perfecti. Unde cum dicebat animam movere se ipsam, intendebat per hoc dicere, quod ipsa operatur absque adminiculo corporis, e contrario ei quod accidit in aliis formis, quæ non agunt absque materia: non enim calor calefacit separatim, sed calidum: ex quo volebat concludere omnem animam motivam, esse immortalem: nam quod per se habet operationem, & per se existentiam habere potest.

Sed jam ostensum est quod operatio animæ brutalis, quæ est sentire, non potest esse sine corpore. Multo autem magis hoc apparet in operatione ejus, quod est appetere: nam omnia quæ ad appetitum sensitivæ partis pertinent, manifeste cum transmutatione aliqua corporis fiunt, unde & passiones animæ dicuntur.

Ex quibus sequitur quod nec ipsum movere sit operatio animæ sensitivæ absque organo. Non enim movet anima brutalis nisi per sensum, & appetitum: nam virtus quæ dicitur exequens motum, facit membra esse obedientia imperio appetitus, unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri quam virtutes moventes. Sic igitur patet quod nulla operatio animæ brutalis potest esse absque corpore: ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore intereat.

CAPUT LXXXIII.

Quod anima humana non incipiat cum corpore, sed fuerit ab æterno.

SEd quia eædem res inveniuntur & esse incipere, & finem essendi habere, potest alicui videri quod ex quo anima humana finem essendi non habet, quod nec principium essendi habuerit, sed fuerit semper: quod quidem videtur his rationibus posse probari.

1. Nam id quod numquam esse desinet, habet virtutem ut sit semper. Quod autem habet virtutem, numquam de eo verum est dicere, non esse: quia quantum se extendit virtus essendi, tantum res durat in esse. Omne autem quod incepit esse, est

Digitized by Google

eſt aliquando verum dicere, non eſſe. Quod igitur numquam deſinet eſſe, nec eſſe aliquando incipiet.

2. Adhuc. Veritas intelligibilium ſicut eſt incorruptibilis, ita quantum eſt de ſe, eſt etiam æterna, eſt enim neceſſaria. Omne autem neceſſarium eſt æternum: quia quod neceſſe eſt eſſe, impoſſibile eſt non eſſe. Ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis, oſtenditur anima ſecundum eſſe incorruptibilis. Pari ergo ratione ex ejus æternitate poteſt probari animæ æternitas.

3. Amplius. Illud non eſt perfectum cui plurimæ ſuarum partium principalium deſunt. Patet autem principales partes univerſi eſſe intellectuales ſubſtantias, in quarum genere oſtenſum eſt ſupra (cap. lxviii.) eſſe animas humanas. Si igitur quotidie de novo tot animæ humanæ eſſe incipiant, quot homines naſcuntur, patet quotidie univerſo plurimas principalium ſuarum partium addi, & plurimas ei deeſſe. Sequitur igitur, univerſum eſſe imperfectum; quod eſt impoſſibile.

4. Adhuc. Etiam quidam argumentantur ex authoritate ſacræ Scripturæ: dicitur enim Gen. 1. quod Deus die ſeptimo complevit opus ſuum quod fecerat, & requievit ab omni opere quod patrarat. Hoc autem non eſſet, ſi quotidie novas animas faceret. Non igitur animæ humanæ eſſe incipiunt, ſed a principio mundi fuerunt.

Propter has autem, & ſimiles rationes quidam æternitatem mundi ponentes dixerunt; animam humanam ſicut eſt incorruptibilis, ita etiam & ab æterno fuiſſe: unde qui poſuerunt, animas humanas in ſua multitudine eſſe immortales, ſcilicet Platonici, poſuerunt eaſdem ab æterno fuiſſe, & nunc quidem corporibus uniri, nunc autem a corporibus abſolvi, (a) ac viciſſitudine ſecundum determinata annorum curricula obſervata.

Qui vero poſuerunt animas humanas eſſe immortales ſecundum aliquid, unum quod ex omnibus hominibus manet poſt mortem, poſuerunt hoc ipſum unum ab æterno fuiſſe, ſive hoc ſit intellectus agens tantum, ut poſuit Alexander; ſive cum eo etiam intellectus poſſibilis, ut poſuit Averroes. Hoc etiam videntur ſonare & Ariſtotelis verba: nam de intellectu loquens, dicit (III. de Anima text. comm. xxix.) ipſum non ſolum incorruptibilem, ſed etiam perpetuum eſſe.

Quidam vero, catholicam fidem profitentes, Platonicorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt. Quia enim ſecundum fidem catholicam nihil eſt æternum præter Deum; humanas quidem animas æternas non poſuerunt; ſed eas cum mundo, ſive potius ante mundum viſibilem creatas eſſe, & tamen eas de novo corporibus alligari. Quam quidem poſitionem primus inter chriſtianæ fidei profeſſores Origenes (I. Lib. Periarch. cap. vii. & ſeqq.) poſuiſſe invenitur, & poſt eum plures ipſum ſequentes: quæ quidem opinio uſque hodie apud hæreticos manet: quorum Manichæi eas etiam æternas aſſerunt cum Platone, & eas de corpore ad corpus tranſire.

Sed de facili oſtendi poteſt, præmiſſas poſitiones non eſſe veritate ſubnixas. Quod enim non ſit unus omnium intellectus poſſibilis, neque agens, jam ſupra (cap. lxxiii. & lxxvi.)

(a) Forte hac viciſſitudine.

Digitized by Google

lxxvi.) est ostensum : unde restat contra istas positiones procedere quæ dicunt, plures animas esse hominum, & tamen ponunt eas ante corpora extitisse, sive ab æterno, sive a mundi constitutione : quod quidem videtur inconveniens his rationibus.

1. Ostensum est enim supra (cap. lvii.) animam uniri corpori ut formam, & actum ipsius. Actus autem licet sit naturaliter prior potentia, tamen in eodem tempore est posterior : movetur enim aliquid de potentia in actum. Prius igitur fuit semen, quod quidem est potentia vivum, quam esset anima, quæ est actus vitæ.

2. Adhuc. Unicuique formæ naturale est propriæ materiæ uniri : alioquin constitutum ex forma & materia, esset aliquid præter naturam. Prius autem attribuitur unicuique quod convenit ei secundum naturam quam quod convenit ei præter naturam : quod enim convenit alicui præter naturam, inest ei per accidens ; quod autem convenit ei secundum naturam, inest ei per se. Quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animæ igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a corpore separatam. Non est igitur creata ante corpus cui unitur.

3. Amplius. Omnis pars a suo toto separata est imperfecta. Anima autem, cum sit forma, ut probatum est (cap. xlvii.) est pars speciei humanæ. Igitur existens per se absque corpore, est imperfecta. Perfectum autem est prius imperfecto in rerum naturalium ordine. Non igitur competit naturæ ordini quod anima fuerit prius creata a corpore exuta quam corpori unita.

4. Amplius. Si animæ sunt creatæ absque corporibus, quærendum est, quomodo sint corporibus unitæ. Aut enim hoc fuit violenter, aut per naturam. Si autem violenter ; omne autem violentum est contra naturam : unio igitur animæ ad corpus est præter naturam : homo igitur, qui ex utroque componitur, est quid innaturale ; quod patet esse falsum. Præterea substantiæ intellectuales altioris ordinis sunt quam corpora cælestia. In corporibus autem cælestibus nihil invenitur violentum, neque contra naturam. Multo igitur minus in substantiis intellectualibus. Si autem naturaliter animæ sunt corporibus unitæ : naturaliter igitur animæ in sui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis statim prodit in actum, nisi sit aliquid impediens, sicut patet in motu gravium, & levium ; natura enim semper uno modo operatur. Statim ergo a principio suæ creationis fuissent corporibus unitæ, nisi esset aliquid impediens. Sed omne impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit quod animæ essent aliquo tempore a corporibus separatæ : quod est inconveniens : tum quia in illis substantiis non potest esse aliquid violentum, ut supra ostensum est ; tum quia violentum, & quod est contra naturam, cum sit per accidens, non potest esse prius eo quod est secundum naturam, neque totam speciem consequens. Præterea cum unumquodque naturaliter appetat suam perfectionem, materiæ est appetere formam, & non e converso. Anima autem comparatur ad corpus sicut forma ad materiam, ut supra

pra (cap. lvii. & lxv.) oſtenſum eſt. Non igitur unio animæ ad corpus fit per appetitum animæ, ſed magis per appetitum corporis.

Si autem dicatur, quod utrumque eſt animæ naturale, ſcilicet uniri corpori, & eſſe a corpore ſeparatam, pro diverſis temporibus; hoc videtur eſſe impoſſibile.

1. Quia ea quæ naturaliter variantur circa ſubjectum ſunt accidentia, ſicut juventus, & ſenectus. Si igitur uniri corpori, & ſeparari a corpore, naturaliter circa animam varietur, erit accidens animæ corpori uniri; & ſic ex hac unione homo conſtitutus, non erit ens per ſe, ſed per accidens.

2. Præterea. Omne illud cui accidit alteritas aliqua ſecundum diverſitatem temporum, eſt ſubjectum cæleſti motui, quem ſequitur totus temporis curſus. Subſtantiæ autem intellectuales, & incorporeæ, inter quas ſunt animæ ſeparatæ, excedunt totum ordinem corporis, unde non poſſunt eſſe ſubjectæ cæleſtibus motibus. Impoſſibile eſt igitur quod ſecundum diverſa tempora naturaliter uniantur quandoque, & ſeparentur quandoque, vel naturaliter nunc hoc, nunc illud appetant.

Si autem dicatur, quod neque per violentiam, neque per naturam corporibus uniuntur, ſed ſpontanea voluntate; hoc eſſe non poteſt.

1. Nullus enim vult in ſtatum pejorem venire niſi deceptus. Anima autem ſeparata eſt altioris ſtatus, quam corpori unita, & præcipue ſecundum Platonicos, qui dicunt, quod ex unione corporis patitur oblivionem eorum quæ prius ſcivit, & retardatur a contemplatione puræ veritatis. Non igitur volens corpori unitur niſi decepta. Deceptionis autem nulla in eo cauſa poteſt exiſtere, cum ponatur ſecundum eos ſcientiam omnium habere. Nec poſſet dici, quod judicium ex univerſali cauſa procedens in particulari eligibili ſubvertatur propter paſſiones, ſicut accidit in continentibus: quia paſſiones hujuſmodi non ſunt abſque corporali tranſmutatione, unde non poſſunt eſſe in anima ſeparata. Relinquitur igitur quod anima, ſi fuiſſet ante corpus, non uniretur corpori propria voluntate.

2. Præterea. Omnis effectus procedens ex concurſu duarum voluntatum ad invicem non ordinatarum, eſt effectus caſualis; ſicut patet cum aliquis intendens emere, obviat in foro creditori illuc non ex condicto venienti. Voluntas autem patris generantis; ex qua dependet generatio corporis, non habet ordinem cum voluntate animæ ſeparatæ uniri volentis. Cum igitur abſque utraque voluntate unio corporis, & animæ fieri non poſſit, ſequitur quod ſit caſualis; & ita generatio hominis non eſt a natura, ſed a caſu: quod patet eſſe falſum, cum ſit ut in pluribus.

Si autem rurſus dicatur, quod nec ex natura, nec ex propria voluntate anima corpori unitur, ſed ex divina ordinatione; hoc etiam non videtur conveniens, ſi animæ ante corpora fuerunt creatæ.

Unumquodque enim Deus inſtituit ſecundum convenientem modum ſuæ naturæ: unde & Geneſis 1. de ſingulis creatis dicitur: (a) *Videns Deus quod eſſet bonum*: & ſimul de omnibus: *Videns cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*. Si igitur animas creavit a corporibus ſeparatas, opor-

(a) An hic, & paulo poſt legendum *Vidit?*

Digitized by Google

oportet dicere, quod hic modus essendi sit convenientior naturæ earum. Non est autem ad ordinationem divinæ bonitatis pertinens, res ad inferiorem statum reducere, sed magis ad meliorem promovere. Non igitur ex divina ordinatione factum fuisset quod anima corpori uniretur.

2. Præterea. Non pertinet ad ordinem divinæ sapientiæ, cum superiorum detrimento, ea quæ sunt infima, nobilitare. Infima autem in rerum ordine sunt corpora generabilia, & corruptibilia. Non igitur fuisset conveniens ordini divinæ sapientiæ ad nobilitandum humana corpora, animas præexistentes eis unire, cum hoc sine detrimento earum esse non possit, ut ex dictis patet.

Hoc autem Origenes considerans, cum poneret animas humanas a principio fuisse creatas, dixit, quod ordinatione divina animæ corporibus sunt unitæ, sed in earum pœnam: nam ante corpora eas peccasse existimavit; & pro quantitate peccati corporibus nobilioribus, vel minus nobilibus eas unitas esse, quasi quibusdam carceribus inclusas.

Sed hæc positio stare non potest.

1. Pœna enim bono naturæ adversatur, & ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animæ, & corpori est quoddam pœnale, non est bonum naturæ; quod est impossibile: est enim intentum per naturam, nam ad hoc naturalis generatio terminatur. Et iterum sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam; cum tamen Genes. 1. 31. dicatur post hominis creationem: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.*

2. Præterea. Ex malo non provenit bonum nisi per accidens. Si igitur propter peccatum animæ separatæ hoc constitutum est quod anima corpori uniatur; cum hoc sit quoddam bonum, per accidens erit. Casuale igitur fuit quod homo fieret: quod derogat divinæ sapientiæ, de qua dicitur Sapientiæ XI. quod omnia in numero, pondere, & mensura instituit.

3. Adhuc autem & hoc repugnat apostolicæ doctrinæ manifeste: dicitur enim Roman. IX. 11. de Jacob, & Esau, quod *cum nondum nati essent, aut aliquid boni, aut mali egissent: dictum est, quod major serviet minori.* Non igitur antequam hoc verbum diceretur, aliquid eorum animæ peccaverant; cum tamen hoc post eorum conceptionem dictum fuerit, ut patet Genes. cap. XLIV.

Sunt autem supra, cum de distinctione rerum ageretur, plura contra Origenis positionem inducta, quæ etiam hic possent assumi; & ideo eis prætermissis, ad alia transeundum est.

4. Item. Necesse est dicere, quod anima humana aut indigeat sensibus, aut non. Videtur autem manifeste per id quod experimur, quod indigeat sensibus: quia qui caret sensu aliquo, non habet scientiam de sensibilibus quæ cognoscuntur per sensum illum, sicut cæcus natus nullam scientiam habet, nec aliquid intelligit de coloribus. Et præterea si non sunt necessarii humanæ animæ sensus ad intelligendum, non inveniretur in homine aliquis ordo sensitivæ, & intellectivæ cognitionis; cujus contrarium experimur: nam ex sensibus fiunt in nobis memoriæ, ex quibus experimenta de rebus accipimus, per quæ ad comprehendendum universalia scientiarum, & artium principia pervenimus. Si ergo anima humana ad intelligendum sensibus indiget,

natura autem nulli deficit in neceſſariis ad propriam operationem explendam; ſicut animalibus habentibus animam ſenſitivam, & motivam dat convenientia organa ſenſus, & motus; non fuiſſet anima humana ſine neceſſariis adminiculis ſenſuum inſtituta. Senſus autem non operantur ſine organis corporeis, ut ex dictis (cap. LVII. & LXXVIII.) patet. Non igitur fuit inſtituta anima ſine corporeis organis. Si autem anima humana non indiget ſenſibus ad intelligendum, & propter hoc dicitur abſque corpore fuiſſe creata; oportet dici, quod antequam corpori uniretur, omnium ſcientiarum veritates intelligebat per ſe ipſam: quod Platonici conceſſerunt, dicentes, ideas, quæ ſunt formæ rerum intelligibiles ſeparatæ, ſecundum Platonis ſententiam, cauſam ſcientiæ eſſe: unde anima ſeparata, cum nullum impedimentum adeſſet, plenarie omnium ſcientiarum cognitionem accipiebat. Oportet igitur dicere, quod dum corpori unitur, cum inveniatur ignorans, oblivionem præhabitæ ſcientiæ patiatur: quod etiam Platonici confitentur, hujus vel ſignum eſſe dicentes, quod quilibet quantumcumque ignoret, ordinate interrogatus de his quæ in ſcientiis traduntur; veritatem reſpondet; ſicut cum aliquis jam oblito aliquorum quæ prius ſcivit, ſeriatim proponit ea quæ prius fuerat oblitus, in eorum memoriam ipſum reducit. Ex quo etiam ſequebatur quod addiſcere non eſſet aliud quam reminiſci.

Sic igitur ex hac poſitione de neceſſitate concluditur, quod unio corporis & animæ præſtet intelligentiæ animæ impedimentum. Nulli autem rei natura adjungit aliquid per quod ſua operatio impediatur; ſed magis ea per quæ fiat convenientior. Non igitur erit unio corporis & animæ naturalis, & ſic homo non erit res naturalis, nec ejus generatio naturalis: quæ patent eſſe falſa.

5. Præterea. Ultimus finis rei cujuslibet eſt id ad quod res pervenire nititur per ſuas operationes. Sed per omnes proprias ordinatas operationes & rectas homo pervenire nititur in veritatis contemplationem: nam operationes virtutum activarum ſunt quædam præparationes & diſpoſitiones ad virtutes contemplativas. Finis igitur hominis eſt pervenire ad veritatis contemplationem. Propter hoc igitur anima eſt unita corpori, quod eſt eſſe hominem. Non igitur per hoc quod unitur corpori, ſcientiam habitam perdit; ſed magis ei unitur, ut ſcientiam acquirat.

6. Item. Si aliquis ſcientiarum ignarus, de his quæ ad ſcientias pertinent, interrogetur, non reſpondebit veritatem niſi de univerſalibus principiis, quæ nullus ignorat, ſed ſunt ab omnibus eodem modo, & naturaliter cognita, poſtmodum autem ordinate interrogatus, reſpondebit veritatem de his quæ ſunt propinqua principiis, habito reſpectu ad principia; & ſic deinceps quouſque veritatem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur, applicare poteſt. Ex hoc igitur manifeſte apparet quod per principia prima, in eo qui interrogatur, cauſatur cognitio de novo. Non igitur prius habitæ notitiæ reminiſcitur.

7. Præterea. Si ita eſſet animæ naturalis cognitio concluſionum ſicut principiorum, eadem eſſet ſcientia apud omnes de concluſionibus ſicut de principiis: quia quæ ſunt naturalia,

Digitized by Google

lia, sunt eadem apud omnes. Non est autem eadem scientia apud omnes de conclusionibus, sed solum de principiis. Patet igitur quod cognitio principiorum est nobis naturalis, non autem conclusionum. Quod autem non est naturale nobis, acquirimus per id quod est naturale, sicut etiam in exterioribus per manus instituimus omnia artificialia. Non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principiis acquisita.

8. Adhuc. Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse naturaliter unum objectum, sicut visus colorem, & auditus sonum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est ejus unum naturale objectum, cujus per se & naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita; sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles, quod non est aliud quam ens naturaliter. Igitur intellectus noster cognoscit ens, & ea quæ sunt per se entis, inquantum hujusmodi: in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare, & negare, & alia hujusmodi. Hæc igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit; conclusiones autem per ipsa, sicut per colorem cognoscit visus omnia sensibilia, tam communia, quam sensibilia per accidens.

9. Præterea. Id quod per sensum in nobis acquiritur, non infuit animæ ante corpus. Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur, nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod totum esset majus parte, sicut nec cæcus natus aliquid percipit de coloribus. Ergo nec ipsorum principiorum cognitio affuit animæ ante corpus; multo igitur minus aliorum. Non igitur firma est Platonis ratio, quod anima fuit ante quam uniretur corpori.

10. Item. Si omnes animæ præextiterunt corporibus quibus uniuntur, consequens videtur quod eadem anima secundum vicissitudinem temporum diversis corporibus uniatur: quod quidem aperte consequitur ponentes æternitatem mundi: si enim generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari, & corrumpi secundum totum temporis decursum. Aut ergo oportebit dicere, animas præextitisse actu infinitas, si singulæ animæ singulis corporibus uniuntur, aut oportebit dicere, si animæ sunt finitæ, quod eædem uniantur nunc his, nunc illis corporibus. Idem autem videtur sequi, si ponantur animæ præfuisse corporibus, cum & hæc generatio non sit æterna. Etsi enim ponatur humana generatio non semper fuisse, tamen nulli dubium est quin secundum naturam in infinitum possit durare: sic enim est unusquisque naturaliter institutus, nisi per accidens impediatur, ut sicut est ab alio generatus, ita possit alium generare. Hoc autem est etiam impossibile, si animabus existentibus finitis, una pluribus corporibus uniri non possit: unde & plures ponentium animas ante corpora, ponunt transitum animæ de corpore in corpus. Hoc autem est impossibile. Non igitur animæ ante corpora præextiterunt. Quod autem sit impossibile unam animam diversis corporibus uniri, sic patet.

1. Animæ enim humanæ non differunt specie ab invicem, sed numero

Digitized by Google

ro ſolo, alioquin & homines ſpecie differrent. Differentia autem ſecundum numerum ineſt ſecundum principia materialia. Oportet igitur diverſitatem animarum humanarum ſecundum aliquid materiale ſumi. Non autem ita quod ipſius animæ ſit materia pars: oſtenſum enim ſupra (cap. l.) quod eſt ſubſtantia intellectualis, & quod nulla talis ſubſtantia materiam habet. Relinquitur ergo quod ſecundum ordinem ad diverſas materias, quibus animæ uniuntur, diverſitas, & pluralitas animarum ſumatur, eo modo quo ſupra dictum eſt. Si igitur ſunt diverſa corpora, neceſſe eſt quod habeant diverſas animas ſibi unitas: non igitur una pluribus unitur.

2. Adhuc. Oſtenſum eſt ſupra (cap. lvii.) animam uniri corpori ut formam. Formas autem oportet eſſe propriis materiis proportionatas; cum ſe habeant ad invicem ſicut potentia, & actus: proprius autem actus propriæ potentiæ reſpondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur.

3. Amplius. Virtutem motoris oportet eſſe ſuo mobili proportionatam: non enim quæcumque virtus movet quodcumque mobile. Anima autem etſi non ſit forma corporis, non tamen poteſt dici, quod non ſit motor ipſius: animatum autem ab inanimato diſtinguimus ſenſu, & motu. Oportet igitur ſecundum diverſitatem corporum eſſe diverſitatem animarum.

4. Item. In his quæ generantur, & corrumpuntur, impoſſibile eſt per generationem reiterari idem numero: cum enim generatio, & corruptio ſit motus in ſubſtantiam in his quæ generantur, & corrumpuntur, non manet ſubſtantia eadem, ſicut manet in his quæ ſecundum locum moventur. Sed ſi una anima diverſis corporibus generatis unitur ſucceſſive, redibit idem numero homo per generationem: quod ſecundum Platonem de neceſſitate ſequitur, qui dixit, hominem eſſe animam corpore indutam: ſequitur etiam & in aliis quibuſcumque; quia cum unitas rei ſequatur formam, ſicut & eſſe, oportet quod illa ſint idem numero quorum eſt forma numero una. Non igitur eſt poſſibile unam animam diverſis corporibus uniri: ex quo etiam ſequitur quod nec animæ fuerunt ante corpora.

Huic autem veritati, catholicæ fidei ſententia concordat: dicitur enim in Pſ. xxxii. 15. *Qui finxit ſingillatim corda eorum*: quia ſcilicet unicuique ſeorſum proprie Deus animam fecit; non autem ſimul omnes creavit, nec unam diverſis corporibus adjunxit. Hinc etiam in Libro de Eccleſiaſticis dogmatibus (cap. xiv.) dicitur: *Animas hominum dicimus non eſſe ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec ſimul creatas, ſicut Origenes finxit.* (Lib. I. Periarc. cap. vii.

CAPUT LXXXIV.

Solutio rationum contra ſuperiorem concluſionem.

RAtiones autem quibus probatur, animas ab æterno fuiſſe, vel ſaltem corporibus præextitiſſe, facile eſt ſolvere.

Quod enim primo dicitur, animam habere virtutem ut ſit ſemper, concedi oportet. Sed ſciendum, quod virtus, & potentia rei non ſe extendit ad id quod fuit; ſed ad id quod eſt, vel erit: unde & in præteritis poſſibilitas locum non habet. Non igi-

Digitized by Google

igitur ex hoc quod anima habet virtutem ut sit semper, potest concludi, quod semper fuerit, sed quod semper erit. Præterea ex virtute non sequitur id ad quod est virtus, nisi præsuppositа virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem ut sit semper, non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. Si autem sumatur, quod hanc virtutem ab æterno habuerit, erit petitum id quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab æterno.

Quod vero obiicitur de æternitate veritatis, quam intelligit anima, considerare oportet, quod intellectæ veritatis æternitas potest intelligi dupliciter: uno modo quantum ad id quod intelligitur; alio modo quantum ad id quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur æternitas rei quæ intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit æterna quantum ad id quo intelligitur; sequetur intelligentem animam esse æternam. Sic autem veritas intellecta non est æterna, sed primo modo. Ex præmissis enim patet, species intelligibiles quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatibus per intellectum agentem: unde non potest concludi quod anima sit æterna, sed quod veritates intellectæ fundentur in aliquo æterno: fundantur autem in ipsa prima veritate sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. Ad hoc autem æternum comparatur anima non sicut subjectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem. Nam verum est bonum intellectus, & finis ipsius: ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione, sicut & de initio rei argumentari possumus per causam agentem: quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetuæ durationis: unde potest probari ex æternitate veritatis intelligibilis immortalitas animæ, non autem ejus æternitas.

Quod vero non possit probari ex æternitate agentis, patet ex his quæ supra (cap. XXXI. & infra) dicta sunt, cum de æternitate creaturarum quæreretur.

Quod etiam tertio obiicitur de perfectione universi, necessitatem non habet. Universi enim perfectio attenditur quantum ad species, non quantum ad individua; cum continue universo plurima individua addantur præexistentium specierum. Animæ autem humanæ non sunt diversæ secundum speciem, sed solum numero, ut probatum est (cap. LXXV.) Unde non repugnat perfectioni universi, si animæ de novo creentur.

Ex quo etiam patet solutio ad id quod quarto obiicitur. Similiter enim dicitur Genes. 1. quod Deus consummavit opera sua, & quod requievit ab omni opere quod patrarat. Sicut ergo consummatio, sive perfectio creaturarum secundum species consideratur, & non secundum individua; ita quies Dei est intelligenda secundum cessationem a novis speciebus condendis, non autem a novis individuis, quorum similia secundum speciem præcesserunt: & sic cum omnes animæ humanæ sint unius speciei, sicut & omnes homines, non repugnat prædictæ quieti, si Deus quotidie novas animas creat.

Sciendum autem est, quod ab Aristotele non invenitur dictum, quod intellectus humanus sit æternus, quod ta-

Digitized by Google

tamen dicere consuevit in his quæ secundum suam opinionem semper fuerunt. Dicit autem ipsum esse perpetuum: quod quidem potest dici de his quæ semper erunt, etiamsi non semper fuerint: unde & in XII. Metaph. cum animam intellectivam a conditione aliarum formarum acciperet, non dixit, quod hæc forma fuerit ante materiam, quod tamen Plato de ideis dicebat: & sic videbatur conveniens materiæ in qua loquebatur, ut aliquid tale de anima diceret; sed dixit, quod manet post corpus.

CAPUT LXXXV.

Quod anima non est de substantia Dei.

I. Part. quæst. XC. *art.* I.

EX his etiam patet, animam non esse de substantia Dei.

1. Ostensum est enim supra (Lib. I. cap. XV.) divinam substantiam esse æternam, nec aliquid ejus de novo incipere. Animæ autem humanæ non fuerunt ante corpora, ut ostensum est (cap. LXXXIII.) Non igitur anima potest esse de substantia divina.

2. Amplius. Ostensum est supra (I. Lib. cap. XXVII.) quod Deus nullius rei forma esse potest. Anima autem humana est forma corporis, ut ostensum est (cap. LVII. & LXVIII. & infra.) Non igitur est de substantia divina.

3. Præterea. Omne illud ex quo fit aliquid, est in potentia ad id quod fit ex eo. Substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid, cum sit purus actus, ut supra (I. Lib. cap. XVI.) ostensum est. Impossibile est igitur quod ex substantia Dei fiat anima, vel quodcumque aliud.

4. Adhuc. Illud ex quo fit aliud, aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, ut supra (Lib. I. cap. XIV.) probatum est. Impossibile est igitur quod ex eo aliquid fieri possit.

5. Amplius. In anima manifeste apparet variatio secundum scientiam, & virtutem, & eorum opposita. Deus autem est omnino invariabilis & per se, & per accidens. Non igitur anima potest esse de divina substantia.

6. Item. Supra ostensum est (Lib. I. cap. XVI.) quod Deus est actus purus, in quo nulla potentialitas invenitur. In anima autem humana invenitur & potentia, & actus: est enim in ea intellectus possibilis, qui est potentia ad omnia intelligibilia, & intellectus agens, ut ex supradictis (cap. LXXVI. & seqq.) patet. Non est igitur anima humana de natura divina.

7. Item. Quum substantia divina sit omnino impartibilis, non potest aliquid substantiæ ejus esse anima, nisi sit tota substantia ejus. Substantiam autem divinam est impossibile esse nisi unam, ut supra (Lib. I. cap. XLII.) ostensum est. Sequitur igitur quod omnium hominum sit tantum anima una quantum ad intellectum: & hoc supra (cap. LXXV.) improbatum est. Non est igitur anima de substantia divina.

Videtur autem hæc opinio ex triplici fonte processisse.

Quidam enim posuerunt, nullam substantiam incorpoream esse: unde nobilissimum corporum Deum esse dicebant, sive hoc esset aer, sive ignis, sive quodcumque aliud principium ponebant; & de natura hujusmodi corporis animam esse dicebant: nam omnes id quod ponebant principium, ani-

Digitized by Google

animæ attribuebant, ut patet per Ariſtotelem in I. de Anima (text. comm. XIX. & infra) & ſic ſequebatur animam eſſe de ſubſtantia divina. Et ex hac radice pullulavit poſitio Manichæi, qui exiſtimavit Deum eſſe quamdam lucem corpoream per infinita ſpatia diſtenſam cujus quamdam particulam, humanam animam eſſe dicebat.

Hæc autem poſitio ſupra (Lib. I. cap. XX.) improbata eſt per hoc quod oſtenſum eſt, Deum non eſſe corpus: & per hoc quod oſtenſum eſt (cap. XLIX. & LXV.) animam humanam corpus non eſſe, nec aliquam intellectualem ſubſtantiam.

Quidam vero poſuerunt intellectum omnium hominum eſſe unum, vel agentem tantum; vel agentem, & poſſibilem ſimul, ſicut ſupra (cap. LXXVI.) dictum eſt: & quia quamlibet ſubſtantiam ſeparatam antiqui Deum eſſe dicebant, ſequebatur, animam noſtram, ideſt intellectum quo intelligimus, eſſe divinæ naturæ: unde & a quibuſdam noſtri temporis chriſtianæ fidei profeſſoribus, ponentibus intellectum agentem ſeparatum, dictum eſt expreſſe, quod intellectus agens ſit Deus.

Hæc autem poſitio de unitate intellectus noſtri, ſupra (cap. LXXIII. & LXXV.) improbata eſt.

Potuit autem ex ipſa ſimilitudine animæ noſtræ ad Deum hæc opinio naſci. Intelligere enim, quod maxime æſtimatur proprium Dei, nulli ſubſtantiæ in mundo inferiori convenire invenitur niſi homini propter animam: unde videri potuit animam ad naturam divinam pertinere, & præſertim apud homines in quorum opinionibus erat firmatum, quod anima hominis eſſet immortalis. Ad huc etiam coadjuvare videtur quod Geneſ. I. poſtquam dictum eſt: *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*; ſubditur: *Formavit Deus hominem de limo terræ, & inſpiravit in faciem ejus ſpiraculum vitæ*. Ex quo quidam accipere voluerunt, quod anima ſit de natura divina: qui enim in faciem alterius inſpirat, idem numero quod in ipſo erat, in alium emittit; & ſic videtur Scriptura innuere, quod aliquid divinum a Deo in hominem ad ipſum vivificandum immiſſum ſit.

Sed ſimilitudo prædicta non oſtendit animam hominis eſſe aliquid ſubſtantiæ divinæ, quum in intelligendo defectum multipliciter patiatur: quod de Deo dici non poteſt. Unde hæc ſimilitudo magis eſt indicativa cujuſdam imperfectæ imaginis quam alicujus ſubſtantialitatis: quod etiam Scriptura innuit, cum dicit, ad imaginem Dei hominem factum: unde & inſpiratio prædicta proceſſum vitæ a Deo in hominem, ſecundum quamdam ſimilitudinem demonſtrat, non ſecundum unitatem ſubſtantiæ: propter quod & in faciem ſpiritus vitæ dicitur inſpiratus: quia cum in hac parte corporis ſint plurium ſenſuum organa ſita, in ipſa facie evidentius vita monſtratur. Sic igitur Deus inſpiraſſe in faciem hominis ſpiraculum vitæ dicitur, quia ſpiritum vitæ homini dedit, non eum ex ſua ſubſtantia decidendo: nam & qui corporaliter inſufflat in faciem alicujus, unde videtur ſumpta eſſe metaphora, aerem in faciem ejus impellit, non autem aliquam ſuæ ſubſtantiæ partem in ipſum emittit.

Digitized by Google

CAPUT LXXXVI.

Quod anima humana non traducatur cum semine.

I. Part. quæst. CXVIII. *art.* I.

EX præmissis autem ostendi potest quod anima humana non traducitur cum semine, quasi per coitum seminata.

1. Quorumcumque enim principium operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest: sic enim res habet esse, sicut & operatur, cum unumquodque operetur inquantum est ens. E contrario vero quorum principium operationes sine corpore sunt, generatio eorum non est per generationem corporis: operatio enim animæ nutritivæ, & sensitivæ non potest esse sine corpore, ut ex præmissis (cap. XLVII. & LXVIII.) patet. Operatio autem animæ intellectivæ non fit per organum corporeum, ut supra (cap. LXIX.) habitum est. Igitur anima nutritiva, & sensitiva per generationem corporis generantur, non autem anima intellectiva; sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. Igitur anima nutritiva, & sensitiva esse incipiunt per seminis traductionem, non autem intellectiva.

2. Adhuc. Si anima humana per traductionem seminis esse inciperet, hoc non posset esse nisi dupliciter. Uno modo ut intelligeretur esse in semine actu, quasi per accidens divisa ab anima generantis, sicut semen dividitur a corpore, ut videmus in animalibus anulosis, quæ decisa vivunt, in quibus est anima una in actu, & multæ in potentia; diviso autem corpore animalis prædicti in qualibet parte vivente, incipit anima esse actu. Alio modo ut intelligatur in semine esse virtus productiva animæ intellectivæ, ut sic anima intellectiva ponatur in semine virtute, sed non actu.

Primum autem horum est impossibile duplici ratione. Primo quia quum anima intellectiva sit perfectissima animarum, & maximæ virtutis; ejus proprium perfectibile est corpus habens magnam diversitatem in organis, per quæ possunt multiplices ejus operationes expleri: unde non potest esse quod fiat actu in semine deciso, quia nec etiam animæ brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur, prout contingit in animalibus anulosis. Secundo, quia cum intellectus, qui est propria, & principalis virtus animæ intellectivæ, non sit alicujus partis corporis actus, non potest dividi per accidens secundum corporis divisionem, unde nec anima intellectiva.

Secundum etiam est impossibile. Virtus enim activa quæ est in semine, agit ad generationem animalis transmutando corpus: non enim aliter agere potest virtus quæ est in materia. Sed omnis forma quæ incipit esse per transmutationem materiæ, habet esse a materia dependens: transmutatio enim materiæ reducit eam de potentia in actum, & sic determinatur ad esse actu materiæ, quod est per unionem formæ: unde si per hoc etiam incipiat esse formæ, simpliciter esse formæ non erit nisi in hoc quod est uniri materiæ, & sic erit secundum esse a materia dependens. Si igitur anima humana producatur in esse per virtutem activam quæ est in semine, sequitur quod esse suum sit dependens a materia, sicut esse aliarum formarum materialium: cujus contrarium supra (cap.

Digitized by Google

(cap. lxxix.) oſtenſum eſt. Nullo igitur modo anima intellectiva producitur in eſſe per ſeminis traductionem.

3. Amplius. Omnis forma quæ educitur in eſſe per materiæ tranſmutationem, eſt forma educta de potentia materiæ: hoc enim eſt materiam tranſmutari, de potentia in actum educi. Anima autem intellectiva non poteſt educi de potentia materiæ: jam enim ſupra oſtenſum eſt (cap. lxviii.) quod ipſa anima intellectiva excedit totum poſſe materiæ, quum habeat aliquam operationem abſque materia, ut ſupra (cap. lxix.) oſtenſum eſt. Non igitur anima intellectiva in eſſe educitur per tranſmutationem materiæ, & ſic neque per actionem virtutis quæ eſt in ſemine.

4. Præterea. Nulla virtus activa agit ultra ſuum genus. Sed anima intellectiva excedit totum genus corporeum, quum habeat operationem ſuper omnia corpora elevatam, quæ eſt intelligere. Nulla igitur virtus corporea poteſt producere animam intellectivam. Sed omnis actio virtutis quæ eſt in ſemine, eſt per aliquam corpoream virtutem: agit enim virtus formativa mediante triplici calore, ſcilicet ignis, cæli, & calore animæ. Non igitur poteſt produci in eſſe anima intellectiva per virtutem quæ eſt in ſemine.

5. Præterea. Ridiculum eſt dicere, aliquam intellectualem ſubſtantiam vel per diviſionem corporis dividi, vel etiam ab aliqua virtute corporea produci. Sed anima humana eſt quædam intellectualis ſubſtantia, ut ſupra (cap. lxviii.) oſtenſum eſt. Non igitur poteſt dici, quod dividatur per diviſionem ſeminis, neque quod producatur in eſſe a virtute activa, quæ eſt in ſemine; & ſic nullo modo per ſeminis traductionem anima humana incipit eſſe.

6. Præterea. Si generatio alicujus eſt cauſa quod aliquid ſit corruptio ejus, erit cauſa quod illud eſſe deſinat. Corruptio autem corporis non eſt cauſa quod anima humana eſſe deſinat, quum ſit immortalis, ut ſupra (cap. lxxix.) oſtenſum eſt. Neque igitur generatio corporis eſt cauſa quod anima incipiat eſſe. Sed traductio ſeminis eſt cauſa propria generationis corporis. Non eſt igitur traductio ſeminis cauſa generationis animæ in eſſe.

Per hoc autem excluditur error Apollinaris & ſequacium ejus, qui dixerunt (teſte Gregor. Niſſeno Lib. II. de Phil. cap. vi.) animas ab animabus generari, ſicut a corporibus corpora.

CAPUT LXXXVII.

Quod anima humana producatur in eſſe a Deo per creationem.

I. Part. quæſt. xc. *art.* 2.

EX his autem quæ dicta ſunt, oſtendi poteſt quod ſolus Deus animam humanam in eſſe producit.

1. Omne enim quod in eſſe producitur, vel generatur per ſe, aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per ſe, quum non ſit compoſita ex materia & forma, ut ſupra (cap. l. & ſeqq.) oſtenſum eſt; neque generatur per accidens: quum enim ſit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quæ eſt ex virtute activa ſeminis, quod (cap. præc.) improbatum eſt. Cum ergo anima humana de novo eſſe incipiat, non

Digitized by Google

enim eſt æterna, nec præexiſtit corpori, ut ſupra (cap. lxxxiii.) oſtenſum eſt, relinquitur quod exeat in eſſe per creationem. Oſtenſum eſt autem ſupra (cap. xxi.) quod ſolus Deus poteſt creare. Solus igitur ipſe animam humanam in eſſe producit.

2. Amplius. Omne illud cujus ſubſtantia non eſt ſuum eſſe, habet ſui eſſe authorem, ut ſupra oſtenſum eſt. Anima autem humana non eſt ſuum eſſe, hoc enim ſolius Dei eſt. Habet igitur cauſam activam ſui eſſe. Sed quod per ſe habet eſſe, per ſe etiam agitur; quod vero non habet eſſe per ſe, ſed ſolum cum alio, non per ſe fit, ſed alio facto, ſicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana hoc habet proprium inter alias formas, quod eſt in ſuo eſſe ſubſiſtens, & eſſe quod eſt ſibi proprium, corpori communicat. Anima igitur per ſe habet ſuum fieri propter modum aliarum formarum, quæ fiunt per accidens, compoſitis factis. Sed cum anima humana non habeat materiam partem ſui, non poteſt fieri ex aliquo ſicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat, & ſic creetur. Quum igitur creatio ſit opus proprium Dei, ut ſupra (cap. xxi.) oſtenſum eſt, ſequitur quod a ſolo Deo immediate creatur.

3. Adhuc. Eorum quæ ſunt unius generis, eſt idem modus prodeundi in eſſe, ut ſupra (cap. xvi.) probatum eſt. Anima autem eſt de genere ſubſtantiarum intellectualium quæ non poſſunt aliter intelligi prodire in eſſe niſi per viam creationis. Anima igitur humana exit in eſſe per creationem a Deo.

4. Item. Quicquid producitur in eſſe ab aliquo agente, acquirit ab ipſo vel aliquid quod eſt principium eſſendi in tali ſpecie, vel ipſum eſſe abſolutum. Anima autem non poteſt ſic produci in eſſe, quod acquiratur ei aliquid quod ſit principium eſſendi, ſicut contingit in rebus compoſitis ex materia & forma, quæ generantur per hoc quod acquirunt formam in actu: non enim habet anima aliquid in ſe ipſa quod ſit ſibi principium eſſendi, cum ſit ſubſtantia ſimplex, ut ſupra (cap. l. & ſeq.) oſtenſum eſt. Relinquitur igitur quod non producatur in eſſe ab aliquo agente, niſi per hoc quod conſequitur ab ipſo eſſe abſolute. Ipſum autem eſſe eſt proprius effectus primi, & univerſalis agentis: ſecunda enim agentia agunt per hoc quod imprimunt ſimilitudines ſuarum formarum in rebus factis, quæ ſunt formæ factorum. Anima igitur non poteſt produci in eſſe niſi a primo, & univerſali agente quod eſt Deus.

5. Præterea. Finis rei reſpondet principio ejus: tunc enim res perfecta eſt cum ad primum principium pertingit vel per ſimilitudinem, vel quocumque modo. Finis autem animæ humanæ, & ultima ejus perfectio eſt quod per cognitionem, & amorem tranſcendat totum ordinem creaturarum, & pertingat ad primum principium, quod Deus eſt. Igitur a Deo habet proprie ſuæ originis principium.

Hoc etiam innuere videtur ſacra Scriptura, Geneſis 1. cum enim de inſtitutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis cauſis aſcribat, utpote cum dicit: Producant aquæ reptile animæ viventis: & ſimiliter de aliis, ad hominem veniens, animam ejus a Deo creari oſtendit, dicens: *Formavit Deus ho-*

Digitized by Google

hominem de limo terræ, & inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.

Per hoc autem excluditur error ponentium, animas ab Angelis esse creatas. (Seleucianorum de quibus August. lib. de hæret. num. lix.)

CAPUT LXXXVIII.

Rationes contra determinatam veritatem.

SUnt autem quædam quæ præmissis videntur esse adversa.

1. Quum enim homo sit animal, inquantum habet animam sensitivam; ratio autem animalis univoce homini, & aliis animalibus conveniat: videtur quod anima sensitiva hominis sit ejusdem generis cum animabus aliorum animalium. Quæ autem sunt unius generis, eumdem modum habent procedendi in esse. Anima igitur sensitiva hominis, sicut & aliorum animalium, per virtutem quæ est in semine, in esse procedit. Est autem idem secundum substantiam anima intellectiva, & sensitiva in homine, ut supra (cap. lviii.) ostensum est. Videtur igitur quod etiam anima intellectiva per virtutem seminis producatur.

2. Præterea. Sicut docet Aristoteles in Lib. de generatione animalium (Lib. II. cap. iii.) prius tempore est fetus animal quam homo. Sed cum est animal, & non homo, habet animam sensitivam, & non intellectivam: quam quidem sensitivam non est dubium ex virtute activa seminis produci, sicut & in cæteris animalibus contingit; illa autem met anima sensitiva est in potentia ut sit intellectiva, sicut illud animal est in potentia ut sit animal rationale. Nisi forte dicatur, quod anima intellectiva superveniens, sit alia substantia, quod supra (cap. lviii.) improbatum est. Videtur ergo quod substantia animæ intellectivæ sit ex virtute quæ est in semine.

3. Item. Anima, quum sit forma corporis, unitur corpori secundum suum esse. Sed ad ea quæ sunt unum secundum esse, terminatur una actio unius agentis: si enim sunt diversa agentia, & per consequens diversæ actiones; sequetur quod sint facta diversa secundum esse. Oportet ergo unius agentis unam actionem terminari ad esse animæ, & corporis. Constat autem quod corpus fit per actionem virtutis quæ est in semine. Ergo & ab eadem est anima, quæ est ejus forma, & non ab agente separato.

4. Amplius. Homo generat sibi simile secundum speciem per virtutem quæ est in semine decisa. Omne autem agens univocum generat sibi simile in specie, per hoc quod causat formam generati, a qua est ejus species. Anima igitur humana, a qua est species hominis, producitur ex virtute quæ est in semine.

5. Item. Apollinaris sic argumentatur. (teste Gregor. Nissen. II. Lib. de Phil. cap. vi.) Quicumque dat complementum operi, cooperatur agenti. Sed si animæ creantur a Deo, ipse dat complementum generationi puerorum, qui quandoque ex adulteris nascuntur. Ergo Deus cooperatur adulteris: quod sibi inconveniens videtur.

6. Inveniuntur autem in Libro qui Gregorio Nysseno inscribitur, quædam rationes ad hoc idem probandum. Argumentatur autem sic. Ex anima & corpore fit unum, quod est homo unus. Si igitur anima fiat prius quam corpus, aut corpus prius quam anima; idem erit prius, & po-

Digitized by Google

posterius se ipso: quod videtur impossibile. Simul igitur fit corpus, & anima. Sed corpus incipit fieri in decisione seminis. Ergo & per decisionem seminis anima in esse producitur.

7. Adhuc. Imperfecta videtur esse operatio agentis, qui non totam rem in esse producit, sed solum ejus alteram partem. Si igitur Deus animam in esse produceret, corpus vero virtute seminis formaretur, quæ duo sunt partes unius, scilicet hominis; utriusque operatio, scilicet Dei, & seminativæ virtutis, imperfecta videretur, quod patet esse inconveniens. Ab una igitur & eadem causa producitur anima, & corpus hominis. Constat autem corpus hominis produci virtute seminis. Ergo & anima.

8. Item. In omnibus quæ generantur ex semine, omnes partes rei generatæ simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu non appareant; sicut videmus in tritico, aut in quolibet alio semine, quod herba, & culmus; & internodia, & fructus, & aristæ virtute comprehenduntur in primo semine, & postea protenditur semen, & dilatatur quadam consequentia naturali ad perfectionem, non assumens aliquid extrinsecum. Constat autem animam esse partem hominis. In semine igitur hominis, virtute continetur anima humana, non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit.

9. Amplius. Eorum quorum invenitur idem processus, & terminus, oportet esse idem originis principium. Sed in generatione hominis idem processus corporis, & animæ, & idem terminus invenitur: secundum enim quod figuratio, & quantitas membrorum procedit; & animæ etiam operationes magis ac magis manifestantur: nam prius apparet operatio animæ sensitivæ, & tandem corpore completo operatio animæ intellectivæ. Ergo idem est principium animæ, & corporis. Sed principium originis corporis est per decisionem seminis. Ergo est & principium originis animæ.

10. Adhuc. Quod configuratur alicui, constituitur ex ratione ejus cui configuratur; sicut cera, quæ configuratur sigillo, accipit hanc configurationem ex impressione sigilli. Constat autem corpus hominis, & cujuslibet animalis esse propriæ animæ configuratum: talis est enim organorum dispositio, qualis competit ad operationes animæ per eas exercendas. Corpus igitur formatur ex actione animæ: unde etiam Aristoteles dicit in II. de Anima (text. comm. XXXVI.) quod anima est efficiens causa corporis. Hoc autem non esset, nisi anima esset in semine: nam corpus per virtutem quæ est in semine, constituitur. Est igitur anima humana in semine hominis, & ita ex decisione seminis originem habet.

11. Item. Nihil vivit nisi per animam. Semen autem est vivum: quod patet ex tribus. Primo quidem quia a vivente deciditur. Secundo quia in semine apparet calor vitalis & operatio vitæ quæ sunt rei viventis indicia. Tertio quia semina plantarum terræ mandata, nisi in se vitam haberent, ex terra, quæ est exanimis, non possent calescere ad vivendum. Est igitur anima in semine, & sic ex decisione seminis vitam habet, & originem capit.

12. Amplius. Si anima non est ante corpus, ut ostensum est (cap. LXXXIII.) neque incipit esse cum se-

Digitized by Google

seminis decisione, sequitur quod prius formetur corpus, & postea ei infundatur anima de novo creata. Sed si hoc est verum, sequitur ulterius quod anima sit propter corpus: quod enim est propter aliud, invenitur eo posterius, sicut vestimenta fiunt propter hominem. Hoc autem est falsum: nam magis est corpus propter animam, finis enim semper nobilior est. Oportet igitur dicere, quod anima simul cum decisione seminis oriatur.

CAPUT LXXXIX.

Responsiones ad prædicta.

AD faciliorem vero præmissarum rationum solutionem, præmittenda sunt quædam ad exponendum ordinem, & processum generationis humanæ, & generaliter animalis.

Primo itaque sciendum est, falsam esse opinionem quorumdam dicentium, quod opera vitæ, quæ apparent in embryone ante ultimum complementum, non sunt ex aliqua anima, vel virtute animæ in eo existente, sed ex anima matris. Si enim hoc esset verum, jam embryo non esset animal, quum omne animal ex anima & corpore constet. Operationes etiam vitæ non proveniunt a principio activo extrinseco, sed ab intranea virtute, in quo præcipue a non viventibus viventia videntur discerni, quorum est proprium movere se ipsa: quod enim nutritur, assimilat sibi nutrimentum: unde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis activam, cum agens sibi simile agat. Et multo est hoc manifestius in operibus sensus: nam videre, & audire convenit alicui per virtutem aliquam in ipso existentem, non in alio. Unde cum embryo inveniatur nutriri ante ultimum complementum, & etiam sentire, non potest hoc attribui animæ matris.

Nec tamen potest dici, quod in semine ab ipso principio sit anima secundum suam essentiam completam, cujus tamen operationes non apparent propter organorum defectum. Nam cum anima uniatur corpori ut forma, non unitur nisi corpori cujus est proprie actus. Est autem anima actus corporis organici. Non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia, sive virtute: unde Aristoteles dicit in II. de Anima (text. com. xxx.) quod semen, & fructus sic sunt potentia vitam habentia, quod abiiciunt animam, ideſt anima carent; cum tamen id cujus anima est actus, sit potentia vitam habens, non tamen abiiciens animam. Sequeretur etiam, si a principio anima esset in semine, quod generatio animalis esset solum per decisionem, sicut est in animalibus anuloſis; quod ex uno fiunt duo. Semen enim, si statim cum est decisum, animam haberet, jam haberet formam substantialem. Omnis autem generatio substantialis præcedit formam substantialem, non eam sequitur; si quæ vero transmutationes formam substantialem sequuntur, non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius. Sic igitur generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis; omnes autem transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes.

Sed adhuc magis est ridiculum, si hoc de anima rationali dicatur: tum quia impossibile est ut dividatur secundum divisionem corporis, ad hoc ut in deciso semine esse possit: tum quia sequeretur quod in omnibus pol-

Digitized by Google

lutionibus, ex quibus conceptus non ſequitur, nihilominus rationales animæ multiplicarentur.

Neque etiam dici poteſt (quod quidam dicunt) etſi a principio deciſionis in ſemine non ſit anima actu, ſed virtute propter deficientiam organorum, tamen ipſamet virtutem ſeminis, quod eſt corpus organizabile, etſi non organizatum, eſſe proportionaliter ſemini animam in potentia, ſed non actu. Et quia vita plantæ pauciora requirit organa quam vita animalis; primo ſemine ſufficienter ad vitam plantæ organizato, ipſam prædictam virtutem fieri animam vegetabilem; deinde organis magis perfectis, & multiplicatis, eamdem perduci ut ſit anima ſenſitiva; ulterius autem forma organorum perfecta, eamdem animam fieri rationalem, non quidem per actionem virtutis ſeminis, ſed ex influxu exterioris agentis: propter quod ſuſpicantur, Ariſtotelem dixiſſe, intellectum ab extrinſeco eſſe, in Libro de generatione Animalium. Secundum enim hanc poſitionem ſequeretur quod aliqua virtus eadem numero nunc eſſet anima vegetabilis tantum, & poſtmodum anima ſenſitiva, & ſic ipſa forma ſubſtantialis continue magis ac magis perficeretur; & ulterius ſequeretur quod non ſimul, ſed ſucceſſive educeretur forma ſubſtantialis de potentia in actum; & ulterius quod generatio eſſet motus continuus, ſicut & alteratio: quæ omnia ſunt impoſſibilia in natura. Sequeretur etiam adhuc majus inconveniens, ſcilicet quod anima rationalis eſſet mortalis. Nihil enim formaliter alicui rei corruptibili adveniens facit ipſum eſſe incorruptibile per naturam; alias corruptibile mutaretur in incorruptibile, quod eſt impoſſibile, cum differant ſecundum genus, ut dicitur in X. Metaphyſ. (text. com. XXVI.) Subſtantia autem animæ ſenſibilis, quum ponatur eſſe per accidens generata a corpore generato in proceſſu prædicto, de neceſſitate eſt corruptibilis ad corruptionem corporis. Si igitur ipſamet ſit rationalis, quodam lumine intrinſecus inducto, quod formaliter ſe habet ad ipſum, eſt enim ſenſitivum potentia intellectivum; de neceſſitate ſequitur quod anima rationalis corpore corrupto corrumpitur; quod eſt impoſſibile, ut ſupra (cap. LXXIX.) probatum eſt, & fides catholica docet.

Non igitur ipſamet virtus quæ cum ſemine deciditur, & dicitur formativa, eſt anima, neque in proceſſu generationis fit anima; ſed cum ipſa fundetur ſicut in proprio ſubjecto in ſpiritu, cujus eſt ſemen contentivum, ſicut quoddam ſpumoſum, operatur formationem corporis, prout agit ex vi animæ patris, cui attribuitur generatio ſicut principali generanti, non ex vi animæ concepti, etiam poſtquam anima ineſt: non enim conceptum generat ſe ipſum, ſed generatur a patre. Et hoc patet diſcurrenti per ſingulas virtutes animæ. Non enim poteſt attribui animæ embryonis ratione virtutis generativæ: tum quia vis generativa non habet ſuam operationem niſi completo opere nutritivæ, & augmentativæ, quæ ei deſerviunt, cum generare ſit jam perfecti: tum quia opus generativæ non ordinatur ad perfectionem ipſius individui, ſed ad ſpeciei conſervationem. Nec etiam poteſt attribui virtuti nutritivæ, cujus opus eſt aſſimilare nutrimentum nutrito, quod hic non apparet: non enim nutri-

men-

Digitized by Google

mentum in processu formationis trahitur in similitudinem præxistentis, sed producitur ad perfectiorem formam, & viciniorem similitudini patris. Similiter nec augmentativæ, ad quam non pertinet mutatio secundum formam, sed solum secundum quantitatem. De sensitiva autem, & intellectiva patet quod non habet aliquod opus formationi tali appropriatum. Relinquitur igitur quod formatio corporis, præcipue quantum ad primas, & principales partes, non est ab anima genita, nec a virtute formativa agente ex vi ejus, sed agente ex vi animæ generativæ patris, cujus opus est facere simile generanti secundum speciem. Hæc igitur vis formativa eadem manet in spiritu prædicto a principio formationis usque in finem; species tamen formati non manet eadem: nam primo habet formam seminis, postea sanguinis; & sic inde quousque veniat ad ultimum complementum. Licet enim generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet formam immediatam materiæ primæ, in generatione tamen corporum aliorum oportet esse generationum ordinem propter multas formas intermedias inter primam formam elementi, & ultimam formam, ad quam generatio ordinatur: & ideo sunt multæ generationes, & corruptiones sese consequentes.

Nec est inconveniens, si aliquid intermediorum generatur, & statim postmodum interrumpitur: quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem; & ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec est mirum, si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multæ generationes intermediæ: quia hoc etiam accidit in alteratione, & augmento: non enim est tota alteratio continua, neque totum augmentum; sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in VIII. Physicorum. Quanto igitur aliqua forma est nobilior, & magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, & per consequens plures generationes medias: & ideo in generatione animalis, & hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimæ formæ, & generationes intermediæ, & per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quæ primo inest, cum embryo vivit vita plantæ, corrumpitur, & succedit anima perfectior, quæ est nutritiva, & sensitiva simul, & tunc embryo vivit vita animalis, hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet præcedentes fuerint virtute seminis.

His igitur visis, facile est respondere ad objecta. Quod enim primo obiicitur, oportere animam sensitivam eumdem modum originis in homine, & in brutis habere, ex eo quod animal de eis univoce prædicatur: dicimus, hoc necessarium non esse: etsi enim anima sensitiva in homine, & bruto conveniant secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut & ea quorum sunt formæ: sicut enim animal quod est homo, ab aliis animalibus specie differt, per hoc quod est rationale; ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc quod est etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id quod

Digitized by Google

eſt ſenſitivum tantum ; & per conſequens nec eſſe, nec ejus operatio ſupra corpus elevatur : unde oportet quod ſimul cum generatione corporis generetur, & cum corruptione corrumpatur. Anima autem ſenſitiva in homine, cum habeat ſupra ſenſitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet quod ipſa ſubſtantia animæ ſit ſecundum eſſe, & operationem ſupra corpus elevata : neque per generationem corporis generatur, neque per ejus corruptionem corrumpitur. Diverſus ergo modus originis in animabus prædictis non eſt ex parte ſenſitivi, ex quo ſumitur ratio generis, ſed ex parte intellectivi, ex quo ſumitur differentia ſpeciei : unde non poteſt concludi diverſitas generis, ſed ſola diverſitas ſpeciei.

Quod vero ſecundo obiicitur, conceptum prius eſſe animal quam hominem, non oſtendit rationalem animam cum ſemine propagari : nam anima ſenſitiva, per quam animal erat, non manet, ſed ei ſuccedit anima quæ eſt ſimul ſenſitiva, & intellectiva, ex qua eſt animal, & homo ſimul, ut ex dictis patet.

Quod vero tertio obiicitur, diverſorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum eſt de diverſis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata ſint ad invicem, oportet eorum eſſe unum effectum : nam cauſa agens prima agit in effectum cauſæ ſecundæ agentis, vehementius quam etiam ipſa cauſa ſecunda : unde videmus quod effectus qui per inſtrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti quam inſtrumento. Contingit autem quandoque quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato ad quod non pertingit actio inſtrumenti ; ſicut vis vegetativa ad ſpeciem carnis perducit, ad quam non poteſt perducere calor ignis, qui eſt ejus inſtrumentum ; licet operetur diſponendo ad eam, reſolvendo, & conſumendo. Quum igitur omnis virtus naturæ activa comparetur ad Deum ſicut inſtrumentum ad primum, & principale agens, nihil prohibet in uno & eodem generato, quod eſt homo, actionem naturæ ad aliquid hominis terminari, & non ad totum quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur ſimul & virtute Dei quaſi principalis agentis & primi, & etiam virtute ſeminis quaſi agentis ſecundi ; ſed actio Dei producit animam humanam, quam virtus ſeminis producere non poteſt, ſed diſponit ad eam.

Unde patet ſolutio ad quartum : ſic enim homo ſibi ſimile in ſpecie generat, inquantum virtus ſeminis ejus diſpoſitive operatur ad ultimam formam, ex qua homo ſpeciem ſortitur.

Deum vero adulteris cooperari in actione naturæ, nihil eſt inconveniens. Non enim natura adulterorum mala eſt, ſed voluntas : actio autem quæ eſt ex virtute ſeminis ipſorum, eſt naturalis, non voluntaria : unde non eſt inconveniens, ſi Deus illi operationi cooperatur ultimam perfectionem inducendo.

Quod vero ſexto obiicitur, patet quod non de neceſſitate concludit. Etſi enim detur quod corpus hominis formetur priuſquam anima creetur, aut e converſo, non ſequitur quod idem homo ſit prior ſe ipſo : non enim homo eſt ſuum corpus, neque ſua anima. Sequitur autem quod aliqua pars ejus ſit altera prior, quod non eſt inconveniens : nam materia tempore eſt prior forma : mate-

Digitized by Google

riam dico, ſecundum quod eſt in potentia ad formam, non ſecundum quod actu eſt per formam perfecta, ſic enim eſt ſimul cum forma. Corpus igitur humanum, ſecundum quod eſt in potentia ad animam, utpote quum nondum habet animam, eſt prius tempore quam anima; tunc autem non eſt humanum actu, ſed potentia tantum; cum vero eſt humanum actu, quaſi per animam humanam perfectum, non eſt prius, neque poſterius anima, ſed ſimul cum ea.

Neque etiam ſequitur, ſi anima ex virtute ſeminis non producitur, ſed ſolum corpus, quod ſit imperfecta operatio tam Dei, quam naturæ, ut ſeptima ratio procedebat. Virtute enim Dei utrumque fit, & corpus, & anima; licet formatio corporis ſit ab eo mediante virtute ſeminis naturalis, animam autem immediate producat. Neque etiam ſequitur quod actio virtutis ſeminis ſit imperfecta, cum perficiat hoc ad quod eſt.

Sciendum eſt etiam, in ſemine virtute contineri omnia illa quæ virtutem corpoream non excedunt, ſicut fenum, culmus, internodia, & ſimilia: ex quo concludi non poteſt, quod id hominis quod totam virtutem corpoream excedit, in ſemine virtute contineatur, ut octava ratio concludebat.

Quod autem operationes animæ videntur proficere in proceſſu generationis humanæ, ſicut proficiunt corporis partes, non oſtendit animam humanam, & corpus, idem principium habere, ſicut nona ratio procedebat; ſed oſtendit quod diſpoſitio partium corporis eſt neceſſaria ad animæ operationem.

Quod autem decimo obiicitur, corpus animæ configurari, & ob hoc animam ſibi corpus ſimile præparare, partim quidem eſt verum, partim autem falſum. Si enim intelligatur de anima generantis, eſt verum quod dicitur; falſum autem, ſi intelligatur de anima generati: non enim virtute animæ generati formatur corpus quantum ad primas, & præcipuas partes, ſed virtute animæ generantis ut ſupra probatum eſt. Similiter etiam omnis materia ſuæ formæ configuratur; non tamen hæc configuratio fit ex actione generati, ſed ex actione formæ generantis.

Quod autem undecimo obiicitur de ſeminis vita in principio deciſionis, patet quidem ex dictis, non eſſe vivum niſi in potentia: unde tunc animam actu non habet, ſed virtute; in proceſſu autem generationis habet animam vegetabilem, & ſenſibilem ex virtute ſeminis: quæ non manent, ſed tranſeunt, anima rationali ſuccedente.

Neque etiam ſi formatio corporis animam humanam præcedit, ſequitur quod anima ſit propter corpus, ut duodecima ratio inferebat: eſt enim aliquid propter alterum dupliciter. Uno modo propter ejus operationem, ſive conſervationem, vel quidquid hujuſmodi eſt quod ſequitur ad eſſe; & hujuſmodi ſunt poſteriora eo propter quod ſunt, ſicut veſtimenta ſunt propter hominem, & inſtrumenta propter artificem. Alio modo eſt aliquid propter alterum, ideſt propter eſſe ejus; & ſic quod eſt propter alterum, eſt prius tempore, & natura poſterius. Hoc autem modo corpus eſt propter animam, ſicut etiam omnis materia propter formam. Secus autem eſſet, ſi ex anima & corpore non fieret unum ſecundum eſſe, ſicut dicunt

Digitized by Google

qui ponunt animam non esse corporis formam.

CAPUT XC.

Quod nulli alii corpori nisi humano uniatur: substantia intellectualis ut forma

QUia vero ostensum est (cap. LVII.) substantiam aliquam intellectualem uniri corpori ut formam, scilicet animam humanam; inquirendum restat, utrum alicui alteri corpori aliqua substantia intellectualis ut forma uniatur. Et quidem de corporibus cælestibus, quod sint animata anima intellectuali, superius est ostensum quid de hoc Aristoteles senserit, & quod Augustinus (*Gennadius Lib. de Eccles. dogm. cap. LVIII.) hoc sub dubio reliquit: unde præsens inquisitio circa corpora elementaria versari debet. Quod autem nulli corpori elementari substantia intellectualis uniatur ut forma, nisi humano, evidenter apparet.

1. Si enim alteri corpori uniatur, aut unitur corpori mixto, aut simplici. Non autem potest uniri corpori mixto, quia oporteret illud corpus maxime esse æqualis complexionis secundum suum genus inter cetera corpora mixta; cum videamus corpora mixta tanto nobiliores formas habere, quanto magis ad temperamentum commixtionis perveniunt; & sic, quod habet formam nobilissimam, utpote substantiam intellectualem, si sit corpus mixtum, oportet esse temperatissimum: unde etiam videmus quod mollities carnis, & bonitas tactus, quæ æqualitatem complexionis demonstrant, sunt signa boni intellectus. Complexio autem maxime æqualis est (a) complexio corporis humani. Oportet igitur, si substantia intellectualis uniatur alicui corpori mixto, quod illud sit ejusdem naturæ cum corpore humano. Forma etiam ejus esset ejusdem naturæ cum anima humana, sit esset substantia intellectualis. Non igitur esset differentia secundum speciem inter illud animal & hominem. Similiter autem neque corpori simplici, puta aeri, aut aquæ, aut igni, aut terræ, uniri potest substantia intellectualis ut forma. Unumquodque enim horum corporum est simile in toto, & partibus: ejusdem enim naturæ, & speciei est pars aeris, & totus aer, etenim eumdem motum habet, & similiter de aliis. Similibus autem motoribus similes formæ debentur. Si igitur aliqua pars alicujus dictorum corporum sit animata anima intellectuali, puta aeris, totus aer, & omnes partes ejus, eadem ratione erunt animata. Hoc autem manifeste apparet esse falsum: nam nulla operatio vitæ apparet in partibus aeris, vel aliorum simplicium corporum. Non igitur alicui parti aeris, vel similium corporum, substantia intellectualis unitur ut forma.

2. Adhuc. Si alicui simplicium corporum unitur aliqua substantia intellectualis ut forma; aut habebit intellectum tantum, aut habebit alias potentias, utpote quæ pertinent ad partem sensitivam, aut nutritivam, sicut est in homine. Si autem habet intellectum tantum, frustra unitur corpori: omnis enim forma corporis habet aliquam propriam operationem per corpus; intellectus autem non habet aliquam operationem ad corpus pertinentem, nisi secundum quod movet corpus: intelligere enim ipsum non est operatio quæ per organum cor-

(a) *Al.* complexioni.

Digitized by Google

corporis exerceatur: & eadem ratione nec velle elementorum etiam motus ſunt a moventibus naturalibus, ſcilicet a generantibus, & non movent ſe ipſa, unde non oportet quod propter eorum motum ſint animata. Si autem habet ſubſtantia intellectualis, quæ ponitur uniri elemento, aut parti ejus, alias animæ partes; cum partes illæ ſint partes aliquorum organorum; oportebit in corpore elementi invenire diverſitatem organorum, quod repugnat ſimplicitati ipſius. Non igitur ſubſtantia intellectualis poteſt uniri ut forma alicui elemento, aut parti ejus.

3. Amplius. Quanto aliquod corpus eſt propinquius materiæ primæ, tanto eſt ignobilius utpote magis in potentia exiſtens, & minus in actu completo. Elementa autem ipſa ſunt propinquiora materiæ primæ quam corpora mixta, cum & ipſa ſint mixtorum corporum materia proxima. Sunt igitur elementorum corpora ignobiliora ſecundum ſuam ſpeciem corporibus mixtis. Cum igitur nobilioris corporis ſit nobilior forma, impoſſibile eſt quod nobiliſſima forma, quæ eſt anima intellectiva, ſit unita corporibus elementorum.

4. Item. Si corpora elementorum, aut aliquæ partes eorum eſſent animata nobiliſſimis animabus, quæ ſunt animæ intellectivæ, oporteret quod quanto aliqua corpora eſſent viciniora elementis, eſſent propinquiora ad vitam. Hoc autem non apparet, ſed magis contrarium: nam plantæ minus habent de vita quam animalia, cum tamen ſint propinquiores terræ: & mineralia quæ ſunt adhuc propinquiora, nihil habent de vita. Non igitur ſubſtantia intellectualis unitur alicui elemento, vel parti ejus ut forma.

5. Adhuc. Omnium moventium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur: nam animalia, & plantæ mortificantur ab excellenti calido, & frigido, humido, aut ſicco. In corporibus autem elementorum ſunt præcipue excellentiæ harum contrarietatum. Non igitur eſt poſſibile quod in eis ſit vita: impoſſibile eſt igitur quod ſubſtantia intellectiva uniatur ei ut forma.

6. Amplius. Elementa, etſi ſecundum totum ſint incorruptibilia, tamen ſingulæ partes ſunt corruptibiles, utpote contrarietatem habentes. Si igitur aliquæ partes elementorum habeant ſibi unitas ſubſtantias cognoſcentes, maxime videtur quod aſſignetur eis vis diſcretiva corrumpentium: quæ quidem eſt ſenſus tactus, qui eſt diſcretivus calidi, & frigidi, & ſimilium contrarietatum, propter quod etiam, quaſi neceſſarius ad præſervationem a corruptione, omnibus animalibus ineſt. Hunc autem ſenſum impoſſibile eſt ineſſe corpori ſimplici, cum oporteat organum tactus non habere actu contrarietates, ſed potentia, quod contingit ſolum in mixtis temperatis. Non igitur eſt poſſibile aliquas partes elementorum eſſe animatas anima cognoſcitiva.

7. Item. Omne corpus vivens aliquo modo ſecundum animam, localiter movetur: nam corpora cæleſtia, ſi tamen ſint animata, moventur circulariter, animalia perfecta motu progreſſivo, oſtrea autem motu dilatationis, & conſtrictionis, plantæ autem motu augmenti, & decrementi, qui ſunt aliquo modo ſecundum locum. Sed in elementis non apparet aliquis motus, qui ſit ab anima, ſed ſolum motus naturalis. Non ſunt igitur corpora viventia.

Si

Digitized by Google

Si autem dicatur, quod ſubſtantia intellectualis, etſi non uniatur corpori elementari, aut parti ejus ut forma, unitur tamen ei ut motor.

1. Primum quidem in aere hoc dici, impoſſibile eſt: cum enim pars aeris non ſit per ſe ipſam terminabilis, non poteſt aliqua pars ejus determinata motum proprium habere, propter quem ſibi ſubſtantia intellectualis uniatur.

2. Præterea. Si aliqua ſubſtantia intellectualis unitur alicui corpori naturaliter ſicut motor proprio mobili; oportet virtutem motivam illius ſubſtantiæ limitari ad corpus mobile cui naturaliter unitur: nam cujuslibet motoris proprii virtus non excedit in movendo proprium mobile. Ridiculum autem videtur dicere, quod virtus alicujus ſubſtantiæ intellectualis non excedat in movendo aliquam determinatam partem alicujus elementi, aut aliquod corpus mixtum. Non videtur igitur dicendum, quod aliqua ſubſtantia intellectualis uniatur alicui corpori elementari naturaliter ut motor, niſi ſibi etiam uniatur ut forma.

3. Item. Motus corporis elementaris poteſt ex aliis principiis cauſari quam ex ſubſtantia intellectuali. Superfluum igitur eſſet propter hujuſmodi motus, naturaliter ſubſtantias intellectuales corporibus elementaribus uniri.

Per hoc autem excluditur error, & opinio Apuleji, & quorumdam Platonicorum, qui dixerunt, dæmonia eſſe animalia corpore aerea, mente rationabilia, animo paſſiva, tempore æterna; & quorumdam Gentilium, ponentium elementa eſſe animata, unde & eis cultum divinum inſtituebant. Excluditur etiam opinio dicentium, Angelos, & dæmones habere corpora naturaliter ſibi unita de natura ſuperiorum, vel inferiorum elementorum.

CAPUT XCI.

Quod ſunt aliquæ ſubſtantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

EX præmiſſis autem oſtendi poteſt, eſſe aliquas ſubſtantias intellectuales corporibus penitus non unitas.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra (cap. lxxix.) corporibus corruptis, intellectus ſubſtantiam quaſi perpetuam remanere. Et ſi quidem ſubſtantia intellectus quæ remanet, ſit una omnium, ſicut quidam dicunt, de neceſſitate conſequitur eam eſſe ſecundum ſuum eſſe a corpore ſeparatam; & ſic habetur propoſitum, quod ſubſtantia intellectualis aliqua ſine corpore ſubſiſtat. Si autem plures animæ intellectivæ remaneant, corporibus deſtructis, conveniet aliquibus ſubſtantiis intellectualibus abſque corpore ſubſiſtere; præſertim cum oſtenſum ſit (cap. lxxxiii.) quod animæ non tranſeant de corpore ad corpus. Convenit autem animabus eſſe a corporibus ſeparatas per accidens, cum naturaliter ſint formæ corporum. Eo autem quod eſt per accidens, oportet prius eſſe id quod eſt per ſe. Sunt igitur aliquæ ſubſtantiæ intellectuales animabus ſecundum naturam priores, quibus per ſe ineſt ſine corporibus ſubſiſtere.

2. Amplius. Omne quod eſt de ratione generis, oportet de ratione ſpeciei eſſe. Sunt autem quædam quæ ſunt de ratione ſpeciei, non autem de ratione generis, ſicut rationale eſt de ratione hominis, non autem de ratione animalis: quidquid autem eſt de ratione ſpeciei, non au-

Digitized by Google

autem de ratione generis, non eſt neceſſe omnibus ſpeciebus generis ineſſe: multæ enim ſpecies ſunt irrationalium animalium. Subſtantiæ autem intellectuali ſecundum ſuum genus convenit quod ſit per ſe ſubſiſtens, cum habeat per ſe operationem, ſicut ſuperius (cap. I. & II.) eſt oſtenſum: de ratione autem rei per ſe ſubſiſtentis non eſt quod alteri uniatur. Non eſt igitur de ratione ſubſtantiæ intellectualis ſecundum ſuum genus, quod ſit corpori unita, etſi ſit hoc de ratione alicujus intellectualis ſubſtantiæ, quæ eſt anima. Sunt igitur aliquæ ſubſtantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

3. Adhuc. Natura ſuperior in ſuo infimo contingit naturam inferiorem in ejus ſupremo. Natura autem intellectualis eſt ſuperior corporali; contingit autem eam ſecundum aliquam partem ſui, quæ eſt anima intellectiva. Oportet igitur quod ſic corpus perfectum per animam intellectivam, quæ unitur corpori, ſit infima in genere ſubſtantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquæ ſubſtantiæ intellectuales non unitæ corporibus, ſuperiores ſecundum naturæ ordinem anima.

4. Item. Si eſt aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud ſecundum naturæ ordinem aliquid in genere illo perfectum: perfectum enim natura prius eſt imperfecto. Formæ autem quæ ſunt in materiis, ſunt actus imperfecti, quia non habent eſſe completum. Sunt igitur aliquæ formæ quæ ſunt actus completi per ſe ſubſiſtentes, & ſpeciem completam habentes. Omnis autem forma per ſe ſubſiſtens abſque materia, eſt ſubſtantia intellectualis: immunitas autem materiæ confert eſſe intelligibile, ut ex præmiſſis (cap. II.) patet. Sunt ergo aliquæ ſubſtantiæ intellectuales corporibus non unitæ; omne autem corpus materiam habet.

5. Amplius. Subſtantia poteſt eſſe ſine quantitate, licet quantitas ſine ſubſtantia eſſe non poſſit: ſubſtantia enim aliorum generum prima eſt tempore, ratione, & cognitione. Sed nulla ſubſtantia corporea eſt ſine quantitate. Poſſunt igitur quædam eſſe in genere ſubſtantiæ omnino abſque corpore. Omnes autem naturæ poſſibiles in rerum ordine inveniuntur: aliter enim eſſet univerſum imperfectum: in ſempiternis etiam non differt eſſe & poſſe. Sunt igitur aliquæ ſubſtantiæ abſque corporibus ſubſiſtentes poſt primam ſubſtantiam, quæ Deus eſt, quæ non eſt in genere, ut ſupra (cap. II.) oſtenſum eſt, & ſupra animam, quæ eſt corpori unita.

6. Adhuc. Si ex aliquibus duobus invenitur aliquod compoſitum, & alterum eorum invenitur per ſe, quod eſt minus perfectum; & alterum, quod eſt magis perfectum, & minus reliquo indigens, per ſe invenitur. Invenitur autem aliqua ſubſtantia compoſita ex ſubſtantia intellectuali & corpore, ut ex præmiſſis (cap. LXVIII.) patet. Corpus autem invenitur per ſe, ſicut patet in omnibus corporibus inanimatis. Multo igitur fortius inveniuntur ſubſtantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

7. Item. Subſtantiam rei oportet eſſe proportionatam ſuæ operationi: quia operatio eſt actus, & bonum ſubſtantiæ operantis. Sed intelligere eſt propria operatio ſubſtantiæ intellectualis. Oportet igitur ſubſtantiam in-

Digitized by Google

intellectualem talem esse quæ competat prædictæ operationi. Intelligere autem, cum sit operatio per organum corporeum non exercita, non indiget corpore, nisi inquantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus. Hic autem est imperfectus modus intelligendi, perfectus enim modus intelligendi est ut intelligantur ea quæ sunt secundum naturam suam intelligibilia; quod autem non intelligantur nisi ea quæ non sunt secundum se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi. Si igitur ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo, oportet quod ante animas humanas quæ intelligunt accipiendo a phantasmatibus, sint aliquæ intellectuales substantiæ intelligentes ea quæ sunt secundum se intelligibilia, non accipientes cognitionem a sensibilibus, ac per hoc omnino a corporibus secundum suam naturam separatæ.

8. Præterea. Aristoteles argumentatur sic in XII. Metaph. (text. comm. XLIII.) Motum continuum regularem, & quantum in se est indeficientem, oportet esse a motore qui non movetur neque per se neque per accidens, ut supra (cap. XIII.) est probatum. Plures etiam motus oportet esse a pluribus motoribus. Motus autem cæli est continuus regularis, & quantum in se, etiam indeficiens est; & præter primum motum sunt multi tales motus in cælo, sicut per considerationes Astrologorum probatur. Oportet igitur esse plures motores, qui non moveantur neque per se, neque per accidens. Nullum autem corpus movet, nisi motum, ut probatum est (Lib. I. cap. XIII.) motor autem incorporeus unitus corpori, movetur per accidens ad motum corporis, sicut patet de anima. Oportet igitur esse plures motores, qui neque sint corpora, neque corporibus uniti. Motus autem cæleſtes sunt ab aliquo intellectu, ut supra (Lib. I. cap. XX.) probatum est. Sunt igitur plures substantiæ intellectuales corporibus non unitæ.

His autem concordat sententia Dionysii IV. capit. de Divinis Nominibus, dicentis de Angelis, quod *sicut immateriales, & incorporei intelliguntur*.

Per hoc autem excluditur error Sadducæorum, qui dicebant, spiritum non esse: & positio Antiquorum Naturalium, qui dicebant, omnem substantiam corpoream esse: positio etiam Origenis, qui dixit (Periarchon Lib. I. cap. VI.) quod nulla substantia post Trinitatem divinam absque corpore potest subsistere: & omnium aliorum ponentium, omnes Angelos bonos, & malos habere corpora naturaliter sibi unita.

CAPUT XCII.

De multitudine substantiarum separatarum.

SCiendum est autem, quod Aristoteles probare nititur, non solum esse aliquas substantias intellectuales absque corpore, sed etiam quod sunt ejusdem numeri, cujus sunt motus deprehensi in cælo, neque plures, neque pauciores.

1. Probat enim (XII. Metaph. text. com. XLVIII.) quod non sunt aliqui motus in cælo qui a nobis deprehendi non possint, per hoc quod omnis motus qui est in cælo, est propter motum alicujus stellæ, quæ sensibilis est: orbes enim deferunt stel-

Digitized by Google

ſtellas; motus autem deferentis eſt propter motum delati.

2. Item probat (ubi ſupra) quod non ſunt aliquæ ſubſtantiæ ſeparatæ a quibus non proveniant aliqui motus in cælo: quia cum motus cæleſtes ordinentur ad ſubſtantias ſeparatas ſicut ad fines, ſi eſſent aliæ ſubſtantiæ ſeparatæ quam iſtæ quas numerat, eſſent aliqui motus in eas ordinati ſicut in fines, aliter eſſent motus imperfecti. Unde ex his concludit, quod non ſunt plures ſubſtantiæ ſeparatæ quam motus deprehenſi, & qui poſſunt deprehendi in cælo; præſertim cum non ſint plura corpora cæleſtia ejuſdem ſpeciei, ut ſic etiam poſſint eſſe plures motus nobis incogniti.

Hæc autem probatio non habet neceſſitatem. In his enim quæ ſunt ad finem ſumitur neceſſitas ex fine, ſicut ipſemet docet in II. Phyſic. (text. comm. XXIII.) non autem e converſo: unde ſi motus cæleſtes ordinantur in ſubſtantias ſeparatas ſicut in fines, ut ipſemet dicit, non poteſt concludi neceſſario numerus ſubſtantiarum prædictarum ex numero motuum. Poteſt enim dici, quod ſunt aliquæ ſubſtantiæ ſeparatæ altioris naturæ quam illæ quæ ſunt proximi fines motuum cæleſtium; ſicut inſtrumenta artificialia ſunt propter homines, qui per eas operantur; & nihil prohibet eſſe alios homines qui per inſtrumenta hujuſmodi non operantur immediate, ſed imperant operantibus. Et ideo ipſe Ariſtoteles hanc rationem non inducit, quaſi neceſſariam, ſed tamquam probabilem: dicit enim (text. comm. XLVIII.) *Quare ſubſtantias, & principia immobilia rationabile eſt tot æſtimare: neceſſarium autem dimittatur fortioribus dicere.*

Reſtat igitur oſtendendum, quod ſunt multo plures ſubſtantiæ intellectuales a corporibus ſeparatæ quam ſint motus cæleſtes.

1. Subſtantiæ enim intellectuales ſecundum ſuum genus tranſcendunt omnem naturam corpoream. Oportet igitur accipere gradum in prædictis ſubſtantiis ſecundum elevationem earum ſupra corpoream naturam. Sunt autem quædam intellectuales ſubſtantiæ elevatæ ſupra corpoream ſubſtantiam ſecundum ſui generis naturam tantum, quæ tamen corporibus uniuntur ut formæ, ut ex præmiſſis (capit. LXVIII. & LXX.) patet. Et quia eſſe ſubſtantiarum intellectualium ſecundum ſuum genus nullam a corpore dependentiam habet, ut ſupra (cap. XCI.) probatum eſt; invenitur altior gradus dictarum ſubſtantiarum, quæ etſi non uniantur corporibus ut formæ, ſunt tamen proprii motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura ſubſtantiæ intellectualis non dependet a movendo; cum movere ſit conſequens ad principalem eorum operationem, quæ eſt intelligere. Erit igitur & aliquis gradus altior ſubſtantiarum intellectualium, quæ non ſunt proprii motores aliquorum corporum, ſed ſuperiores motoribus.

2. Amplius. Sicut agens per naturam agit per ſuam formam naturalem, ita agens per intellectum agit per formam intellectus, ut patet in his qui agunt per artem. Sicut igitur agens per naturam, eſt proportionatum patienti ratione ſuæ formæ naturalis, ita agens per intellectum, eſt proportionatum patienti, & facto per formam intellectus, ut ſcilicet hujuſmodi ſit forma intellectiva quæ poſſit induci

Digitized by Google

per actionem agentis in materiam recipientem. Oportet igitur proprios motores orbium, qui per intellectum movent, si in hoc opinionem Aristotelis sustinere volumus, tales intelligentias habere, quales sunt explicabiles per motus orbium, & producibiles in rebus materialibus. Sed supra hujusmodi conceptiones intelligibiles est accipere aliquas universaliores: intellectus enim universalius apprehendit formas rerum quam sit esse earum in rebus: unde videmus quod universalior est forma intellectus speculativi quam practici, & inter artes practicas universalior est conceptio artis imperantis quam exequentis. Oportet autem substantiarum intellectualium gradus accipere secundum gradum intellectualis operationis quæ est eis propria. Sunt igitur aliquæ substantiæ intellectuales supra illas quæ sunt proprii, & proximi motores determinatorum orbium.

3. Adhuc. Ordo universi exigere videtur ut id quod est in rebus nobilius, excedat quantitate, vel numero ignobiliora: ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora, unde oportet quod nobiliora quasi propter se existentia multiplicentur, quantum possibile est; & ideo videmus quod corpora incorruptibilia, scilicet cælestia intantum excedunt corporalia, scilicet elementaria, ut hæc quasi non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut cælestia corpora digniora sunt elementaribus, ut incorruptibilia corruptibilibus; ita substantiæ intellectuales omnibus corporibus, ut immobile, & immateriale mobili, & materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales substantiæ separatæ omnium rerum materialium multitudinem. Non igitur comprehenduntur numero cælestium motuum.

4. Item. Species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam. Formæ autem quæ sunt extra materiam, habent esse completius, & universalius quam formæ quæ sunt in materia, nam formæ in materia recipiuntur secundum materiæ capacitatem. Non videntur igitur esse minoris multitudinis formæ quæ sunt extra materiam, quas dicimus substantias separatas, quam sit species materialium rerum. Non autem propter hoc dicimus, quod substantiæ separatæ sint species istorum sensibilium, sicut Platonici senserunt. Cum enim non possent ad prædictarum substantiarum notitiam pervenire nisi ex sensibilibus, posuerunt istas substantias esse ejusdem speciei cum istis, vel magis species istarum: sicut si aliquis non videret Solem, & Lunam, & alia astra, & audiret esse quædam corpora incorruptibilia, nominaret ea nominibus istorum corruptibilium, existimans ea esse ejusdem speciei cum istis, quod non esset possibile. Similiter autem impossibile est substantias immateriales esse ejusdem speciei cum materialibus, vel species ipsarum; cum materia sit de ratione speciei horum sensibilium, licet non hæc materia, quæ est proprium principium individui; sicut de ratione speciei hominis sunt carnes, & ossa, non autem hæ carnes, & hæc ossa, quæ sunt principia Sortis, & Platonis. Sic igitur non dicimus, substantias separatas esse species istorum sensibilium, sed esse alias species nobiliores istis, quanto purum est nobilius permixto; & tunc illas substan-

Digitized by Google

ſtantias eſſe plures oportet iſtis ſpeciebus rerum materialium.

5. Adhuc. Magis eſt aliquid multiplicabile ſecundum ſuum eſſe intelligibile quam ſecundum ſuum eſſe materiale: multa enim intellectu capimus quæ in materia eſſe non poſſunt; ex quo contingit quod cuilibet rectæ lineæ finitæ poteſt mathematice fieri additio, non autem naturaliter. Raritas etiam corporum, velocitas motuum, & diverſitas figurarum in infinitum augeri comprehenditur ſecundum intellectum, quamvis ſit impoſſibile in natura ſic eſſe. Subſtantiæ autem ſeparatæ ſunt in eſſe intelligibili ſecundum ſuam naturam. Major igitur multiplicitas in eis eſt poſſibilis quam in rebus materialibus ſecundum proprietatem, & rationem penſatam generis utriuſque. In perpetuis autem non differt eſſe, & poſſe. Excedit igitur multitudo ſubſtantiarum ſeparatarum multitudinem materialium corporum.

His autem atteſtatur ſacra Scriptura: dicitur enim Danielis VII. *Millia millium miniſtrabant ei, & decies centena millia aſſiſtebant ei*: & Dionyſius XIII. cap. cæleſt. Hierar. dicit, quod numerus illarum ſubſtantiarum excedit omnem materialem multitudinem.

Per hoc autem excluditur error dicentium, ſubſtantias ſeparatas ſecundum numerum motuum cæleſtium aut ſecundum numerum ſphærarum cæleſtium eſſe: & error Rabi Moyſi, qui dixit, numerum Angelorum qui in Scriptura ponitur, non eſſe numerum ſeparatarum ſubſtantiarum, ſed virtutum in iſtis inferioribus, ſicut ſi vis concupiſcibilis dicatur ſpiritus concupiſcentiæ, & ſic de aliis.

CAPUT XCIII.

Quod ſubſtantiæ ſeparatæ non ſunt multæ unius ſpeciei.

I. Part. quæſt. I. art. 4. & II. Sent. diſt. III. art. 4.

EX his autem quæ de iſtis ſubſtantiis præmiſſa ſunt, oſtendi poteſt quod non ſunt plures ſubſtantiæ ſeparatæ unius ſpeciei.

1. Oſtenſum eſt enim ſupra quod ſubſtantiæ ſeparatæ ſunt quædam quidditates ſubſiſtentes. Species autem rei eſt quam ſignat diffinitio, quæ eſt ſignum quidditatis rei: unde quidditates ſubſiſtentes ſunt ſpecies ſubſiſtentes. Plures ergo ſubſtantiæ ſeparatæ eſſe non poſſunt, niſi ſint plures ſpecies.

2. Adhuc. Quæcumque ſunt idem ſpecie, differentia autem numero, habent materiam. Differentia autem quæ ex forma procedit, inducit diverſitatem ſpeciei, quæ autem eſt ex materia inducit diverſitatem ſecundum numerum. Subſtantiæ autem ſeparatæ non habent omnino materiam, neque quæ ſit pars earum, neque cui uniantur ut formæ. Impoſſibile eſt igitur quod ſint plures unius ſpeciei.

3. Amplius. Ad hoc ſunt plura individua in una ſpecie in rebus corruptibilibus, ut natura ſpeciei, quæ non poteſt perpetuo conſervari in uno individuo, conſervetur in pluribus: unde etiam in corporibus incorruptibilibus non eſt niſi unum individuum in una ſpecie. Subſtantiæ autem ſeparatæ natura poteſt conſervari in uno individuo, eo quod ſunt incorruptibiles, ut ſupra (cap. IV.) oſtenſum eſt. Non igitur oportet eſſe plura individua in illis ſubſtantiis ejuſdem ſpeciei.

Digitized by Google

4. Item. Id quod est speciei in unoquoque, dignius est eo quod est individuationis principium, præter rationem speciei existens. Multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis, & perfectionis universo quam multiplicatio individuorum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis. Magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversæ, quam quod sint multæ secundum numerum in eadem specie.

5. Præterea. Substantiæ separatæ sunt perfectiores quam corpora cælestia. Sed in corporibus cælestibus propter eorum perfectionem non invenitur nisi unum individuum unius speciei: tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suæ speciei: tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod sua specie ordinatur, sicut præcipue patet in Sole, & Luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie.

CAPUT XCIV.

Quod substantiæ separatæ, & anima non sunt unius speciei.

II. Sent. dist. III. art. 6.

EX his autem ulterius ostenditur quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatis.

1. Major enim est differentia animæ humanæ a substantia separata quam unius substantiæ separatæ ab alia. Sed substantiæ separatæ omnes ad invicem specie differunt, ut (cap. præc.) ostensum est. Multo igitur magis substantia separata ab anima.

2. Amplius. Unaquæque res habet proprium esse secundum rationem suæ speciei: quorum enim est diversa ratio essendi, horum est diversa species. Esse autem animæ humanæ, & substantiæ separatæ non est unius rationis: nam in esse substantiæ separatæ non potest communicare corpus, sicut potest communicare in esse animæ humanæ, quæ secundum esse unitur corpori ut forma materiæ. Anima igitur humana differt specie a substantiis separatis.

3. Adhuc. Quod habet secundum se ipsum speciem, non potest esse ejusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, sed est pars speciei. Substantia autem separata habet per se ipsam speciem, anima autem non, sed est pars speciei humanæ. Impossibile est igitur quod anima sit ejusdem speciei cum substantiis separatis; nisi forte homo esset ejusdem speciei cum illis, quod patet esse impossibile.

4. Præterea. Ex propria operatione rei percipitur species ejus: operatio enim demonstravit virtutem, quæ indicat essentiam. Propria autem operatio substantiæ separatæ, & animæ intellectivæ est intelligere. Est autem omnino alius modus intelligendi substantiæ separatæ, & animæ: nam anima intelligit a phantasmatibus accipiendo, non autem substantia separata; cum non habeat organa corporea, in quibus oportet esse phantasmata. Non sunt igitur anima humana, & substantia separata unius speciei.

CAPUT XCV.

Quomodo accipiatur genus, & species in substantiis separatis.

I. Part. quæst. I. art. 2. ad 1.

OPortet autem considerare, secundum quid diversificatur species in

Digitized by Google

in ſubſtantiis ſeparatis. In rebus enim materialibus, quæ ſunt diverſarum ſpecierum unius generis exiſtentes, ratio generis ex principio materiali ſumitur, differentia ſpeciei a principio formali; natura enim ſenſitiva, ex qua ſumitur ratio animalis, eſt materiale in homine reſpectu naturæ intellectivæ, ex qua ſumitur differentia ſpecifica hominis, ſcilicet rationale. Si igitur ſubſtantiæ ſeparatæ non ſunt ex materia & forma compoſitæ, ut ex præmiſſis (cap. I.) patet; non apparet ſecundum quid in eis genus & differentia ſpecifica accipi poſſit.

Scire igitur oportet, quod diverſæ rerum ſpecies gradatim naturam entis poſſident: ſtatim enim in prima entis diviſione invenitur hoc quidem perfectum, ſcilicet ens per ſe, & ens actu; aliud vero imperfectum, ſcilicet ens in alio, & ens in potentia: & eodem modo diſcurrenti per ſingula apparet, unam ſpeciem ſupra aliam aliquem gradum perfectionis adiicere, ſicut animalia ſuper plantas, & animalia progreſſiva ſuper animalia immobilia. In coloribus etiam una ſpecies alia perfectior invenitur, ſecundum quod eſt albedini propinquior: propter quod Ariſtoteles in VIII. Metaphyſ. (text. com. x.) dicit, quod diſtinctiones rerum ſunt ſicut numerus, in quo unitas ſubtracta, vel addita ſpeciem numeri variat: per quem modum in diffinitionibus ſi una differentia ſubtrahatur, vel addatur, diverſa ſpecies invenitur. Ratio igitur determinatæ ſpeciei conſiſtit in hoc quod natura communis in determinato gradu entis collocatur; & quia in rebus ex materia & forma compoſitis forma eſt quaſi terminus, id autem quod terminatur per eam, eſt materia, vel materiale; oportet quod ratio generis ſumatur ex materiali, differentia vero ſpecifica ex formali: & ideo ex differentia & genere fit unum, ſicut ex materia & forma: & ſicut una & eadem eſt natura quæ ex materia & forma conſtituitur, ita differentia non addit extraneam quamdam naturam ſuper genus, ſed eſt quædam determinatio ipſius naturæ generis; ut ſi genus accipiatur animal pedes habens, differentia ejus eſt duos pedes habens; quam quidem differentiam nihil extraneum ſuper genus addere, manifeſtum eſt.

Unde patet quod accidit generi, & differentiæ quod determinatio quædam, quam differentia importat, ex alio principio cauſetur quam a natura generis, ex hoc quod natura quam ſignat diffinitio, eſt compoſita ex materia & forma ſicut ex terminante & terminato. Si igitur aliqua natura eſt ſimplex, ipſa quidem per ſe ipſam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas partes, quarum una ſit terminans, & alia terminata. Ex ipſa igitur ratione naturæ ſumetur ratio generis; ex terminatione autem ejus ſecundum quod eſt in tali gradu entium, ſumetur ejus differentia ſpecifica.

Ex quo etiam patet quod ſi aliqua natura non eſt terminata, ſed infinita in ſe, ſicut ſupra (Lib. I. cap. XLIII.) oſtenſum eſt de natura divina; non eſt in ea accipere neque genus, neque ſpeciem, quod eſt conſonum his quæ ſupra (I. Lib. cap. XXV.) oſtendimus.

Patet etiam ex præmiſſis quod cum diverſæ ſpecies in ſubſtantiis ſeparatis

Digitized by Google

tis accipiantur secundum quod diversos gradus sortiuntur, in una autem specie non sunt plura individua, quod non sunt in substantiis separatis duæ æquales secundum ordinem, sed una naturaliter est altera superior. Unde Job. XXXVIII. dicitur: *Numquid nosti ordinem cæli?* Et Dionysius dicit x. cap. cælestis hierarchiæ, quod sicut in tota Angelorum multitudine est hierarchia suprema, media, & infima; ita in qualibet hierarchia est ordo supremus, medius, & infimus, & in quolibet ordine supremi, medii, & infimi.

Per hoc autem excluditur Origenis positio, qui dixit (I. Lib. Periar. cap. v. & seqq.) a principio omnes substantias spirituales æquales creatas fuisse, inter quas etiam animas connumerat; diversitas autem quæ in hujusmodi substantiis invenitur, quod quædam est unita corpori, quædam non unita, & quædam altior, quædam vero inferior, provenit ex differentia meritorum. Ostensum est autem (cap. XLIV. XCIII. & XCIV.) hanc differentiam graduum naturalem esse, & quod anima non est ejusdem speciei cum substantiis separatis, nec ipsæ substantiæ separatæ ad invicem, nec etiam secundum ordinem naturæ æquales.

CAPUT XCVI.

Quod substantiæ separatæ non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

I. Part. q. lv. *art.* 2.

EX præmissis ostendi potest quod substantiæ separatæ non accipiunt intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus.

1. Sensibilia enim secundum suam naturam nata sunt apprehendi per sensum, sicut intelligibilia per intellectum. Omnis igitur substantia cognoscitiva ex sensibilibus cognitionem accipiens habet cognitionem sensitivam & per consequens habet corpus naturaliter unitum; cum cognitio sensitiva sine organo corporeo esse non possit. Substantiæ autem separatæ non habent corpora naturaliter sibi unita, ut superius (cap. XCI.) est ostensum. Non igitur intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus sumunt.

2. Amplius. Altioris virtutis oportet esse altius objectum. Virtus autem intellectiva substantiæ separatæ est altior quam vis intellectiva animæ humanæ, cum intellectus animæ sit infimus in ordine intellectuum, ut ex præmissis (cap. LXVIII.) habetur; intellectus autem humanæ animæ objectum est phantasma, ut supra (cap. LX.) dictum est, quod est superius in ordine objectorum quam res sensibilis extra animam existens, sicut ex ordine virtutum cognitivarum apparet. Objectum igitur substantiæ separatæ non potest esse res existens extra animam, ut ab ea immediate accipiat cognitionem, neque phantasma. Relinquitur igitur quod objectum intellectus substantiæ separatæ sit aliquid altius phantasmate. Nihil autem est altius phantasmate in ordine objectorum cognoscibilium nisi id quod est intelligibile actu. Substantiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionem intellectivam a sensibilibus, sed intelligunt ea quæ sunt per se ipsa etiam intelligibilia.

3. Adhuc. Secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium. Sed ea quæ sunt secundum se ipsa intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibilium his quæ non sunt in-

Digitized by Google

intelligibilia, nisi quia nos facimus ea intelligibilia: ejusmodi autem oportet esse omnia intelligibilia a sensibilibus accepta, nam sensibilia non sunt secundum se intelligibilia: hujusmodi autem intelligibilia sunt quæ intelligit intellectus noster. Intellectus igitur substantiæ separatæ, cum sit superior intellectu nostro, non intelligit intelligibilia a sensibilibus accepta, sed quæ sunt secundum se intelligibilia actu.

2. Amplius. Modus operationis propriæ alicujus rei proportionaliter respondet modo substantiæ, & naturæ ipsius. Substantia autem separata est intellectus per se existens, non in corpore aliquo. Operatio igitur intellectualis ejus erit intelligibilium quæ non sunt fundata in aliquo corpore. Omnia autem intelligibilia a sensibilibus accepta, sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata, sicut intelligibilia nostra in phantasmatibus, quæ sunt in organis corporeis. Substantiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionem a sensibilibus.

5. Adhuc. Sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium, & per hoc est in potentia tantum ad omnes formas sensibiles, ita intellectus possibilis, infimus in ordine intelligibilium existens, est in potentia ad omnia intelligibilia, ut ex præmissis (cap. IIX.) patet. Sed ea quæ sunt in ordine sensibilium supra materiam primam, habent in actu suam formam, per quam constituuntur in esse sensibili. Substantiæ igitur separatæ, quæ sunt in ordine intelligibilium supra intellectum possibilem humanum, sunt actu in esse intelligibili: intellectus enim accipiens cognitionem a sensibilibus, non est actu in esse intelligibili, sed in potentia. Substantia igitur separata non accipit cognitionem a sensibilibus.

6. Adhuc. Perfectio naturæ superioris non dependet a natura inferiori. Perfectio autem substantiæ separatæ, cum sit intellectualis, est in intelligendo. Earum igitur intelligere non dependet a rebus sensibilibus, sic quod ab eis cognitionem accipiant.

Patet autem ex hoc, quod in substantiis separatis non est intellectus agens, & possibilis, nisi forte æquivoce. Intellectus enim possibilis, & agens in anima intellectiva inveniuntur, propter hoc quod accipit cognitionem intellectivam a sensibilibus: nam intellectus agens est qui facit species a sensibilibus acceptas esse intelligibiles: intellectus autem possibilis est in potentia ad omnes formas sensibilium cognoscendas. Cum igitur substantiæ separatæ non accipiant cognitionem a sensibilibus, non est in eis intellectus agens, & possibilis: unde & Aristoteles in III. de Anima (text. comm. XVII.) intellectum possibilem, & agentem inducens, dicit eos in anima oportere poni.

Item manifestum est in eisdem quod localis distantia cognitionem animæ separatæ impedire non potest. Localis enim distantia per se comparatur ad sensum, non autem ad intellectum, nisi per accidens, inquantum a sensu accipit: nam sensibilia secundum determinatam distantiam movent sensum; intelligibilia autem actu, secundum quod movent intellectum, non sunt in loco, cum sint a materia corporali separata. Cum igitur substantiæ separatæ non accipiant intellectivam cognitionem a sensibilibus, in eorum cognitionem distantia localis nihil operatur.

Palam est etiam quod intellectuali ope-

Digitized by Google

operationi eorum non admiſcetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu, ſunt abſque loco, ita etiam ſunt abſque tempore: nam tempus conſequitur motum localem, unde non menſurat niſi ea quæ aliqualiter ſunt in loco; & ideo intelligere ſubſtantiæ ſeparatæ eſt ſupra tempus. Operationi autem intellectuali noſtræ adjacet tempus, ex eo quod a phantaſmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum reſpiciunt tempus: & inde eſt quod in compoſitione, & diviſione ſemper noſter intellectus adjungit tempus præteritum, vel futurum, non autem intelligendo quod quid eſt, intelligit enim quod quid eſt, abſtrahendo intelligibilia a ſenſibilium conditionibus: unde ſecundum illam operationem neque ſub tempore, neque ſub aliqua conditione ſenſibilium rerum intelligibile comprehendit: componit autem, aut dividit, applicando intelligibilia prius abſtracta ad res, & in hac applicatione neceſſe eſt cointelligi tempus.

CAPUT XCVII.

Quod intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ ſemper actu intelligit.

EX hoc autem apparet quod intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ eſt ſemper intelligens actu.

Quod enim eſt quandoque in actu, quandoque in potentia, menſuratur tempore. Intellectus autem ſubſtantiæ ſeparatæ eſt ſupra tempus, ut (cap. XCVI.) probatum eſt. Non eſt igitur quandoque intelligens actu, & quandoque non.

2. Item. Omnis ſubſtantia vivens habet aliquam operationem vitæ in actu ex ſua natura, quæ ineſt ei ſemper, licet aliæ quandoque inſint ei in potentia; ſicut animalia ſemper nutriuntur, licet non ſemper ſentiant. Subſtantiæ autem ſeparatæ ſunt ſubſtantiæ viventes, ut ex præmiſſis patet; nec habent aliam operationem vitæ niſi intelligere. Oportet igitur quod ex ſua natura ſint intelligentes actu ſemper.

3. Item. Subſtantiæ ſeparatæ movent per intellectum corpora cæleſtia, ſecundum Philoſophorum doctrinam (XII. Metaphyſ. text. comm. XXXVI. & XXXVII.) Motus autem corporum cæleſtium eſt ſemper continuus. Intelligere igitur ſubſtantiarum ſeparatarum eſt continuum, & ſemper. Hoc autem idem ſequitur, etſi non ponantur moventes corpora cæleſtia, cum ſint altiores corporibus cæleſtibus: unde ſi propria operatio corporis cæleſtis, quæ eſt motus ipſius, eſt continua, multo magis propria operatio ſubſtantiarum ſeparatarum, quæ eſt intelligere.

4. Amplius. Omne quod quandoque operatur, & quandoque non operatur, movetur per ſe, vel per accidens: unde & hoc quod nos quandoque intelligimus, quandoque non, provenit ex alteratione quæ eſt circa partem ſenſibilem, ut dicitur in VIII. Phyſicor. (text. com. 11.) ſed ſubſtantiæ ſeparatæ non moventur per ſe, quia non ſunt corpora, neque moventur per accidens, quia non ſunt unitæ corporibus. Igitur operatio propria, quæ eſt intelligere, eſt in eis continua, & non interciſa.

CAPUT XCVIII.

Quomodo una ſubſtantia ſeparata intelligit aliam.

I. Part. quæſt. LVI. art. 2.

SI autem ſubſtantiæ ſeparatæ intelligunt ea quæ ſunt per ſe intelligibilia, ut eſt oſtenſum (cap. XCVI.) per

Digitized by Google

per ſe autem intelligibilia ſunt ſubſtantiæ ſeparatæ, immunitas enim a materia facit aliquid eſſe per ſe intelligibile, ut ex ſuperioribus (I. Lib. cap. xliv. & cap. lxxv.) patet: ſequitur quod ſubſtantiæ ſeparatæ intelligant ſicut propria objecta ſubſtantias ſeparatas. Unaquæque igitur & ſe ipſam, & alias cognoſcet. Se ipſam quidem unaquæque earum aliter cognoſcit quam intellectus poſſibilis ſe ipſum. Intellectus enim poſſibilis eſt ut potentia exiſtens in ſe intelligibili; fit autem actu per ſpeciem intelligibilem, ſicut materia prima fit actu in eſſe ſenſibili per formam naturalem. Nihil autem cognoſcitur, ſecundum quod eſt potentia tantum, ſed ſecundum quod eſt actu: unde & forma eſt principium cognitionis rei, quæ per eam fit actu: ſimiliter autem potentia cognoſcitiva fit actu cognoſcens per ſpeciem aliquam. Intellectus igitur poſſibilis noſter non cognoſcit ſe ipſum niſi per ſpeciem intelligibilem, qua fit actu in eſſe intelligibili; & propter hoc dicit Ariſtoteles in III. de Anima (text. comm. xxix.) quod eſt cognoſcibilis ſicut & alia, ſcilicet per ſpecies a phantaſmatibus acceptas ſicut per formas proprias. Subſtantiæ autem ſeparatæ ſunt ſecundum ſuam naturam ut actu exiſtentes in eſſe intelligibili: unde unaquæque earum (a) ſe ipſam per ſuam eſſentiam cognoſcit, non per aliquam ſpeciem alterius rei. Cum autem omnis cognitio ſit ſecundum quod in cognoſcente eſt ſimilitudo cogniti; una autem ſubſtantiarum ſeparatarum ſit ſimilis alteri ſecundum communem naturam generis; differant autem ab invicem ſecundum ſpeciem, ut ex præmiſſis (cap. xciii.) apparet: videtur ſequi quod una earum aliam non cognoſcat quantum ad propriam rationem ſpeciei, ſed ſolum quantum ad communem generis rationem.

Dicunt ergo quidam (Avicen. tractat. ix. Met. cap. iv.) quod una ſubſtantiarum ſeparatarum eſt cauſa effectiva alterius. In qualibet autem cauſa effectiva oportet eſſe ſimilitudinem ſui effectus, & ſimiliter in quolibet effectu oportet eſſe ſimilitudinem ſuæ cauſæ, eo quod unumquodque agens agit ſibi ſimile. Sic igitur in ſuperiori ſubſtantiarum ſeparatarum eſt ſimilitudo inferioris, ſicut in cauſa eſt ſimilitudo effectus. In inferiori autem ſimilitudo ſuperioris eſt ſicut in effectu eſt ſimilitudo ſuæ cauſæ. In cauſis autem non univocis ſimilitudo effectus eſt in cauſa eminentius, cauſæ autem ſimilitudo in effectu, inferiori modo. Tales autem cauſas oportet eſſe ſubſtantias ſeparatas ſuperiores reſpectu inferiorum, cum non ſint unius ſpeciei, ſed in diverſis gradibus conſtitutæ. Cognoſcit igitur ſubſtantia ſeparata inferior ſuperiorem, ſecundum modum ſubſtantiæ cognoſcentis, non ſecundum modum ſubſtantiæ cognitæ, ſed inferiori modo; ſuperior autem inferiorem eminentiori modo. Et hoc eſt quod in Lib. de cauſis dicitur, quod intelligentia ſcit quod eſt ſub ſe, & quod eſt ſupra ſe, per modum ſuæ ſubſtantiæ, quia alia eſt cauſa alterius.

Sed cum ſuperius (cap. l.) ſit oſtenſum, quod ſubſtantiæ ſeparatæ intellectuales non ſunt compoſitæ ex materia & forma, non poſſunt cauſari niſi per modum creationis. Creare autem ſolius Dei eſt, ut ſupra

(a) Al. per ſe ipſam.

Digitized by Google

(cap. xi.) oſtenſum eſt. Non poterit igitur una ſubſtantiarum ſeparatarum eſſe alterius cauſa.

Præterea. Oſtenſum eſt (cap. xv.) quod principales partes univerſi omnes ſunt a Deo immediate creatæ. Non eſt igitur una earum ab alia. Unaquæque autem ſubſtantiarum ſeparatarum eſt de principalibus partibus univerſi multo amplius quam Sol, vel Luna; cum unaquæque earum habeat propriam ſpeciem, & nobiliorem quam quævis ſpecies corporalium rerum. Non igitur una earum cauſatur ab alia, ſed omnes immediate a Deo.

Sic igitur ſecundum prædicta, quælibet ſubſtantiarum ſeparatarum cognoſcit Deum naturali cognitione ſecundum modum ſuæ ſubſtantiæ, per quam ſimiles ſunt Deo ſicut cauſæ; Deus autem cognoſcit eas ſicut propria cauſa, earum omnium in ſe ſimilitudinem habens. Non autem hoc modo una ſubſtantiarum ſeparatarum poterit cognoſcere aliam, cum una non ſit cauſa alterius.

Conſiderandum eſt igitur, quod cum nulla hujuſmodi ſubſtantiarum ſecundum ſuam eſſentiam ſit ſufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum, unicuique earum ſupra propriam ſubſtantiam oportet ſuperaddere quaſdam intelligibiles ſimilitudines, per quas quælibet earum alia in propria natura cognoſcere poſſit.

Hoc autem ſic manifeſtum eſſe poteſt. Eſt enim proprium objectum intellectus ens intelligibile: quod quidem comprehendit omnes differentias, & ſpecies entis poſſibiles: quicquid enim eſſe poteſt, intelligi poteſt. Cum autem omnis cognitio fiat per modum ſimilitudinis, non poteſt totaliter ſuum objectum intellectus cognoſcere, niſi habeat in ſe ſimilitudinem totius entis, & omnium differentiarum ejus. Talis autem ſimilitudo totius entis eſſe non poteſt niſi natura infinita, quæ non determinatur ad aliquam ſpeciem, vel genus entis, ſed eſt univerſale principium, & virtus activa totius entis, qualis eſt ſola natura divina, ut in primo (Lib. cap. xxv. & xliii.) oſtenſum eſt. Omnis autem alia natura, cum ſit terminata ad aliquod genus, & ſpeciem entis, non poteſt eſſe univerſalis ſimilitudo totius entis. Relinquitur igitur quod ſolus Deus per ſuam eſſentiam omnia cognoſcat; quælibet autem ſubſtantiarum ſeparatarum per ſuam naturam cognoſcit perfecta cognitione ſuam ſpeciem tantum; intellectus autem poſſibilis nequaquam, ſed per ſpeciem intelligibilem, ſicut ſupra dictum eſt. Ex hoc autem quod ſubſtantia aliqua eſt intellectualis, comprehenſiva eſt totius entis: unde cum ſubſtantia ſeparata per ſuam naturam non ſiat actu comprehendens totum ens, ipſa ſua ſubſtantia conſiderata eſt quaſi potentia ad ſimilitudines intelligibiles, quibus totum ens cognoſcitur, & illæ ſimilitudines erunt actus ejus, inquantum eſt intellectualis. Non autem eſt poſſibile quin iſtæ ſimilitudines ſint plures, quia jam oſtenſum eſt quod totius entis univerſalis perfecta ſimilitudo eſſe non poteſt niſi infinita. Sicut autem natura ſubſtantiæ ſeparatæ non eſt infinita, ſed terminata; ita ſimilitudo intelligibilis in ea exiſtens non poteſt eſſe infinita, ſed terminata ad aliquam ſpeciem, vel genus entis: unde ad comprehenſionem totius entis requiruntur plures hujuſmodi ſimilitudines. Quanto autem aliqua ſubſtantiæ ſeparatæ eſt ſuperior

Digitized by Google

perior, tanto ejus natura est divinæ naturæ similior; & ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale, perfectum, & bonum; & propter hoc universaliorem boni, & entis participationem habens; & ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes, sunt minus multiplicatæ, & magis universales. Et hoc est quod Dionysius XII. cap. cælestis Hierarchiæ dicit, quod Angeli superiores habent scientiam magis universalem: & in Libro de causis (prop. X.) dicitur, quod intelligentiæ superiores habent formas magis universales. Summum autem hujusmodi universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit; infimum autem in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria, & ei coæquata. Non est igitur per formas universaliores apud substantias superiores imperfecta cognitio sicut apud nos. Per similitudinem enim animalis, per quam cognoscimus aliquid in genere tantum, perfectiorem cognitionem habemus quam per similitudinem hominis, per quam cognoscimus speciem completam: cognoscere enim aliquid secundum genus tantum, est cognoscere imperfecte, & quasi in potentia; cognoscere autem in specie, est cognoscere perfecte, & in actu.

Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso: unde per similitudinem animalis non cognoscit rationale, & per consequens nec hominem, nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis, quæ est in substantia separata, est universalioris virtutis ad plura repræsentanda sufficiens; & ideo non facit imperfectiorem cognitionem, sed perfectiorem: est enim universalis virtus ad modum formæ agentis in causa universali, quæ quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit, & efficacius producit. Per similitudinem igitur unam cognoscit & animal, & differentias animalis, aut etiam universaliori modo, & contractiori secundum ordinem substantiarum prædictarum.

Exempla igitur hujus, ut dictum est, in duobus extremis accipere possumus, scilicet in intellectu divino, & humano. Deus enim per unum, quod est sua essentia, cognoscit omnia; homo autem ad diversa cognoscenda diversas similitudines requirit, quin etiam quanto altioris fuerit intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest: unde his qui sunt tardi intellectus, oportet exempla particularia adducere ad cognitionem de rebus sumendam. Quum autem substantia separata in sua natura considerata, sit in potentia ad similitudines quibus totum ens cognoscatur, non est æstimandum quod sit denudata ab omnibus hujusmodi similitudinibus: hæc enim est dispositio intellectus possibilis antequam intelligat, ut dicitur in III. de Anima (text. com. XIV.) Neque est etiam æstimandum quod aliquas earum habeat in actu, & alias in potentia tantum; sicut materia prima in corporibus inferioribus habet unam formam in actu, & alias in potentia; & sic intellectus possibilis noster, quum jam sumus scientes, est actu secundum aliqua intelligibilia, secun-

dum alia vero in potentia : quum enim illæ ſubſtantiæ ſeparatæ non moveantur neque per ſe, neque per accidens, ut oſtenſum eſt (cap. præc.) omne quod eſt in eis in potentia, oportet eſſe in actu : alias exirent de potentia in actum, & ſic moverentur per ſe vel per accidens. Eſt igitur in eis potentia, & actus quantum ad eſſe intelligibile, ſicut in corporibus cæleſtibus quantum ad eſſe naturale. Materia enim corporis cæleſtis ita perficitur per ſuam formam quod non remanet in potentia ad alias formas : & ſimiliter intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ totaliter perficitur per formas intelligibiles quantum ad cognitionem naturalem ; intellectus autem poſſibilis noſter proportionaliter ſe habet corporibus corruptibilibus, quibus unitur ut forma, ſic enim fit actu habens quaſdam formas intelligibiles, quod remanet in potentia ad alias.

Et propter hoc dicitur in Libro de cauſis, quod intelligentia eſt plena formis, quia ſcilicet tota potentialitas intellectus ejus completa eſt per formas intelligibiles, & ſic per hujuſmodi intelligibiles ſpecies una ſubſtantia ſeparata aliam intelligere poteſt.

Forte autem alicui videri poteſt quod quum ſubſtantia ſeparata per eſſentiam ſit intelligibilis, non oportet ponere quod per aliquas ſpecies intelligibiles una ab alia intelligatur, ſed per eſſentiam ipſius ſubſtantiæ intellectæ. Hoc enim quod ſubſtantia aliqua per ſpeciem intelligibilem cognoſcatur, videtur accidere ſubſtantiis materialibus ex hoc quod non ſunt per ſuam eſſentiam intelligibiles actu, unde oportet quod per intentiones abſtractas intelligantur. Huic etiam videtur conſonare dictum Philoſophi dicentis in XII. Metaph. (text. comm. 11.) quod in ſubſtantiis ſeparatis a materia, non differt intellectus, intelligere, & quod intelligitur.

Hoc autem ſi concedatur, habet dubitationes non paucas.

1. Primo quidem quia intellectus in actu eſt intellectum in actu, ſecundum doctrinam Ariſtotelis III. de Anima text. com. XIX. & XXVII.) Difficile eſt autem videre quomodo una ſubſtantia ſeparata ſit unum alteri, dum intelligit ipſam.

2. Adhuc. Omne agens, vel operans operatur per ſuam formam, cui operatio reſpondet ſicut calefactio calori, unde & illud videmus cujus ſpecie viſus informatur. Non videtur autem eſſe poſſibile quod una ſubſtantia ſeparata ſit forma alterius, quum habeat unaquæque eſſe ſeparatum ab alia. Impoſſibile igitur videtur quod una videatur ab altera per eſſentiam ſuam.

3. Amplius. Intellectum eſt perfectio intelligentis. Non poteſt autem inferior ſubſtantia ſeparata eſſe perfectio ſuperioris. Sequeretur etiam quod ſuperior inferiorem non intelligeret, ſi per eſſentiam ſuam unaquæque intelligeretur, & non per ſpeciem aliam.

4. Item. Intelligibile eſt intra intellectum quantum ad id quo intelligitur. Nulla autem ſubſtantia illabitur menti niſi ſolus Deus, qui eſt in omnibus per eſſentiam, præſentiam, & potentiam. Impoſſibile igitur videtur quod ſubſtantia ſeparata per eſſentiam ſuam intelligatur ab alia, & non per ſimilitudinem ejus in ipſa.

Et hoc quidem oportet verum eſſe,

Digitized by Google

se, secundum sententiam Aristotelis, qui ponit (III. de Anima text. com. XIX. & XXVII.) quod intelligere contingit per hoc quod intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu: unde substantia separata quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata se ipsam intelligit per essentiam suam; & secundum hoc est idem intellectus, & intellectum, & intelligere. Secundum autem positionem Platonis intelligere fit per contactum intellectus ad rem intelligibilem. Sic igitur una substantia separata potest aliam per ejus essentiam intelligere, dum eam spiritualiter contingit: superior quidem inferiorem, quasi eam sua virtute concludens, & continens, inferior vero superiorem, quasi eam capiens ut sui perfectionem. Unde & Dionysius dicit IV. cap. de div. Nomin. quod superiores substantiæ intelligibiles sunt quasi cibus inferiorum.

CAPUT XCIX.

Quod substantiæ separatæ materialia cognoscunt.

I. Part. quæst. LVII. *art.* I.

PEr prædictas igitur formas intelligibiles substantia separata non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium.

1. Quum enim intellectus earum sit perfectus naturali perfectione, utpote totus in actu existens, oportet quod suum objectum, scilicet ens intelligibile, universaliter comprehendat. Sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerum corporalium. Eas igitur substantia separata cognoscit.

2. Adhuc. Cum species rerum distinguantur sicut species numerorum, ut supra (cap. XCV.) habitum est, oportet quod in specie superiori contineatur aliqualiter quod est in inferiori, sicut major numerus continet minorem. Quum igitur substantiæ separatæ sint supra substantias corporales, oportet quod ea quæ sunt in substantiis corporalibus per modum materialem, sint in substantiis separatis per modum intelligibilem: quod enim est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est.

3. Item. Si substantiæ separatæ movent corpora cælestia, ut Philosophi ponunt (XII. Metaph. text. com. XXXVI. usque ad XXXIX.) quicquid provenit ex motu corporum cælestium, attribuitur ipsis corporibus sicut instrumentis, eo quod movent mota, substantiis autem separatis moventibus, sicut principalibus agentibus. Agunt autem, & movent per intellectum. Sunt igitur causantes ea quæ fiunt per motum corporum cælestium, sicut artifex operatur per sua instrumenta. Formæ igitur eorum quæ generantur, & corrumpuntur, sunt intelligibiliter in substantiis separatis: unde & Boetius in Lib. de Trinitate (cap. III.) dicit, quod *ea formis quæ sunt sine materia, vegetant formæ quæ sunt in materia.* Cognoscunt igitur substantiæ separatæ non solum substantias separatas, sed etiam species rerum materialium: nam si cognoscunt species generabilium, & corruptibilium corporum tamquam propriorum effectuum, multo magis species corporum cælestium quasi propriorum instrumentorum. Quia vero intellectus substantiæ separatæ est in actu, habens omnes similitudines ad quas est in potentia; ha-

Digitized by Google

habet autem virtutem comprehendendi omnes ſpecies, & differentias entis: neceſſe eſt quod ſubſtantia ſeparata quælibet cognoſcat omnes res naturales, & totum ordinem earum.

Cum autem intellectus in actu perfecto ſit intellectus in actu; poteſt alicui videri quod ſubſtantia ſeparata non intelligat res materiales: inconveniens enim videtur quod res materialis ſit perfectio ſubſtantiæ ſeparatæ.

Sed ſi recte conſideretur, res intellecta eſt perfectio intelligentis ſecundum ſuam ſimilitudinem quam habet in intellectu: non enim lapis, qui eſt extra animam, eſt perfectio intellectus poſſibilis noſtri: ſimilitudo autem rei materialis in intellectu ſubſtantiæ ſeparatæ eſt immaterialiter, ſecundum modum ſubſtantiæ ſeparatæ, non ſecundum modum ſubſtantiæ materialis. Unde non eſt inconveniens, ſi hæc ſimilitudo dicatur eſſe perfectio intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ, ſicut propria forma ejus.

CAPUT CC.

Quod ſubſtantiæ ſeparatæ cognoſcunt ſingularia.

I. Part. quæſt. LVII. *art.* 7.

QUia vero ſimilitudines rerum in intellectu ſubſtantiæ ſeparatæ ſunt univerſaliores quam in intellectu noſtro, & efficaciores ad hoc quod per eas aliquid cognoſcatur per ſimilitudines rerum materialium; ſubſtantiæ ſeparatæ non ſolum cognoſcunt res materiales ſecundum rationem generis, vel ſpeciei, ſicut intellectus noſter, ſed etiam ſecundum individua.

1. Cum enim ſpecies rerum in intellectu exiſtentes oporteat eſſe immateriales, non poterunt, ſecundum quod ſunt in intellectu noſtro, eſſe principium cognoſcendi ſingularia, quæ per materiam individuantur, eo quod ſpecies intellectus noſtri intantum ſunt contractæ virtutis, quod una ducit ſolum in cognitionem unius: unde ſicut ſimilitudo naturæ generis non poteſt ducere in cognitionem generis, & differentiæ, ut per eam ſpecies cognoſcatur; ita ſimilitudo naturæ ſpeciei non poteſt deducere in cognitionem principiorum ſpeciei, & individuantium, quæ ſunt principia materialia, ut per eam individuum in ſua ſingularitate cognoſcatur. Similitudo vero intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ; cum ſit univerſalis virtutis, una, & immaterialis exiſtens, poteſt ducere in cognitionem principiorum ſpeciei, & individuantium, quæ ſunt principia materialia; ita quod per eam ſubſtantia ſeparata non ſolum materiam generis, & ſpeciei, ſed etiam individui cognoſcere poſſit per ſuum intellectum. Nec ſequitur quod forma per quam cognoſcit, ſit materialis, vel quod ſint infinitæ ſecundum numerum individuorum.

2. Adhuc. Quod poteſt inferior virtus, poteſt & ſuperior, ſed eminentius: unde virtus inferior operatur per multa, ubi virtus ſuperior per unum tantum operatur: virtus enim quanto eſt ſuperior, tanto magis colligitur, & unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur, & multiplicatur: unde videmus quod diverſa genera ſenſibilium, quæ quinque ſenſus exteriores percipiunt, una vis ſenſus communis apprehendit. Anima autem humana eſt inferior ordine naturæ quam ſubſtantia ſeparata; ipſa autem cognoſcitiva eſt uni-

Digitized by Google

universalium, & singularium per duo principia, scilicet per sensum, & intellectum. Substantia igitur separata, quæ est altior, cognoscit utrumque altiori modo per unum principium, scilicet intellectum.

3. Item. Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum, & intellectum substantiæ separatæ: ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, scilicet per abstractionem a conditionibus materialibus, & individuantibus, unde per eas singularia a nobis cognosci non possunt; ad intellectum autem substantiæ separatæ perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis; habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quæ quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formæ, sed materiæ, quæ est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiæ separatæ totam rem respiciunt; & non solum principia speciei, sed etiam principia individuantia. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit.

4. Præterea. Si corpora cælestia moventur a substantiis separatis secundum Philosophorum positionem (XII. Metaph. text. comm. XXXVI. & XXXVII.) cum substantiæ separatæ agant, & moveant per intellectum, oportet quod cognoscant mobile quod movent, quod est quoddam particulare, nam universalia immobilia sunt. Situs etiam qui renovantur per motum, sunt quædam singularia, quæ non possunt ignorari a substantia movente per intellectum. Oportet igitur dicere, quod substantiæ separatæ singularia cognoscant istarum materialium rerum.

CAPUT CI.

Utrum substantiæ separatæ naturali cognitione cognoscant omnia simul.

QUia vero intellectus in actu est intellectum in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu; idem autem non potest simul esse multa in actu: impossibile videtur quod intellectus substantiæ separatæ habeat species intelligibilium diversas, sicut jam supra dictum est.

Sed sciendum est, quod non omne illud est intellectum in actu, cujus species intelligibilis actu est in intellectu: cum enim substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit domina sui actus; in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur intelligendo actu; vel si habet plures, ut utatur una ipsarum. Unde & ea quorum scientiam habemus, non omnia actu consideramus. Substantia igitur intellectualis per plures species cognoscens, utitur una quam vult, ac per hoc simul actu cognoscit omnia quæ per unam speciem cognoscit: omnia enim sunt ut unum intelligibile, inquantum sunt per unum cognita; sicut & intellectus noster simul cognoscit multa ad invicem composita, vel relata ut unum quoddam. Ea vero quæ per diversas species cognoscit, non cognoscit simul; & ideo sicut est intellectus unus, ita est intellectum in actu unum. Est igitur in intellectu substantiæ separatæ quædam intelligentiarum successio; non tamen motus proprie loquendo, cum non suc-

Digitized by Google

ſuccedat actus potentiæ, ſed actus actui. Intellectus autem divinus, quia per unum, quod eſt ſua eſſentia, omnia cognoſcit, & ſua actio eſt ſua eſſentia, omnia ſimul intelligit: unde in intelligentia ejus non cadit aliqua ſucceſſio; ſed ſuum intelligere eſt totum ſimul perfectum, permanens per omnia ſæcula ſæculorum. Amen.

FINIS LIBRI SECUNDI.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Tôt annibale Providera -

Digitized by Google

Digitized by Google